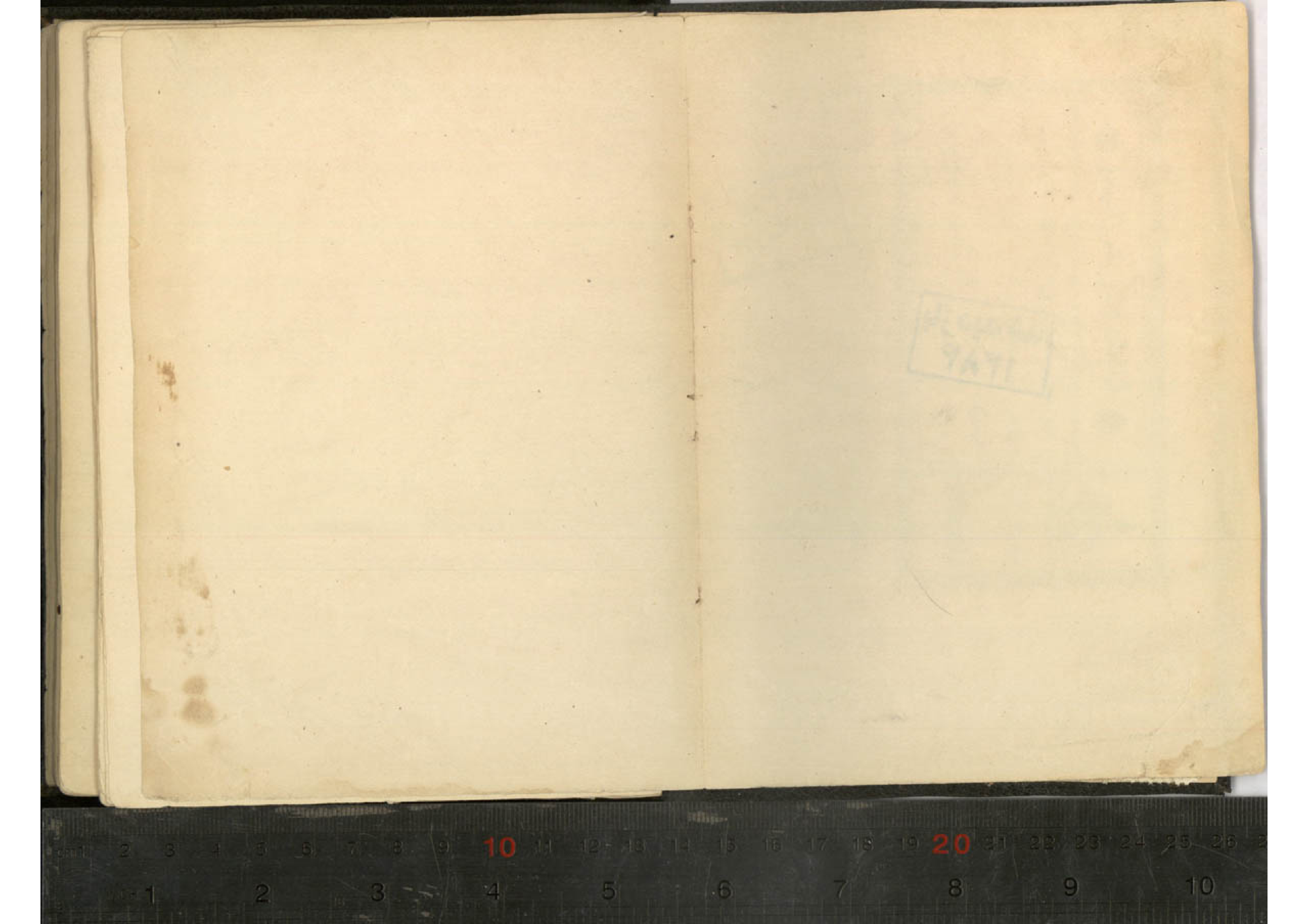
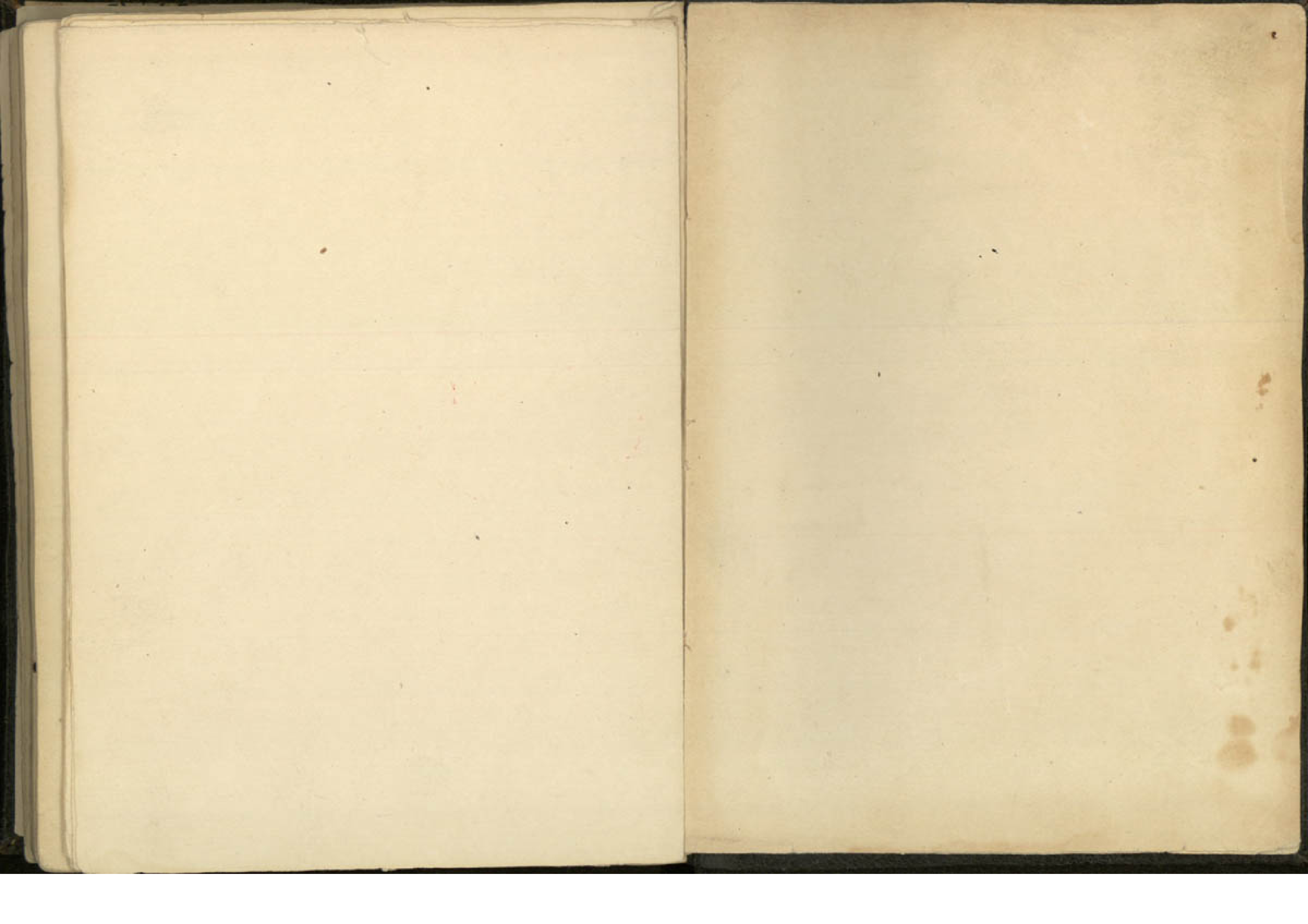

ن-۹۶۷۲
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب انوار الملکوت فی شرح الیاقوت
مؤلف علامه حلی
موضوع
شماره قفسه ۱۰۳۶۶
شماره ثبت کتاب
۸۶۱۱۰
خطی «فهرست شده»
۱۰۳۶۶
بازرسی شد
بازدید شد
۱۳۸۴





فهرس كتاب انوار الملكوت فى شرح الياقوت

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ذي القدرة القاهرة والعزة الباهرة والأيادي الفاخرة والنعم
الظاهرة والآلاء الوافرة نحمده على ما أولانا من الطائه الفاخرة ونشكره على
سوابغ نعمه الغامرة ونسأله جزيل الزاد في الآخرة والصلوة والسلام على أشرف
النفوس الطاهرة محمد وعترته الأنجم الزاهرة وسلم تسليما **أما بعد** فان الله تعالى
كمل الإنسان بغاية الامكان وخصه بالعقل والنطق باللسان فبالاول يصل إلى
معرفته التي هي غاية في خلقه وبالثاني يحصل له الافادة والاستفادة في مسالكه
وطرقه وكان من لطفه وحكمته وما اقتضاه واجب عنايته تكليفه بالامور السمعية
والقضايا العقلية وكان ذلك مما يمتنع الا بعد معرفته وسبقه بتحقيق الوقوف على
حقيقته لاجرم وجب ذلك على عامة المكلفين ولم يكتف بذلك بتقليد
العارفين فوجب على كل عارف ارشاد الجاهلين وتنبيه الغافلين بتحصيل
مقدمات خفية عندهم نافعة في هذا المقام ومحصلة لهذا المرام وقد صنف
العلماء في ذلك كثيرا من المبسوطات واطنبوا القول فيه بكتب مختصرات ومطولات
الا انهم لم يسلموا من زيغ في تلك الايرادات ولم يخلطوا اوهاما في بعض

الاعتقادات

الاعتقادات وقد صنفنا في ذلك كتبا متعددة اوضحنا فيها سبيل الرشاد
وهدينا الى طريق السداد نرجو انها ذخر ليوم المعاد وقد صنف شيخنا
الأقدم واستاذنا الأعظم ابو اسحق ابراهيم بن نوبخت قدس الله روحه
الزكية ونفسه العلية مختصرا سماه الياقوت قد احتوى من المسائل على
اشرفها واعلاها ومن المباحث على اجلها واسناها الا انه صغير الحجم كثير
العلم مستصعب على الفهم في غاية الايجاز والاختصار بحيث يعجز عن حله
اولوا الانظار فرأينا ان نضع هذا الكتاب الموسوم **بانوار الملكوت** في شرح
الياقوت على ترتيبه ونظمه موضحا لما التبس من مشكلاته مبينا لما استبهم
من معضلاته مع زيادات لم توجد في هذا الكتاب مستعينين بالله تعالى
ومتوكلين عليه وهو حسبنا ونعم الوكيل وقد رتبنا هذا الكتاب على مقاصد

المقصد الأول في النظر وما يتصل به وفيه مسائل المسألة الأولى في
ماهيته اختلف الناس في تعريف النظر وماهيته فقال قوم انه عبارة
عن تجريد العقل عن الغفلات وهؤلاء قد جعلوه امرا سلبيا وقال آخرون
انه عبارة عن مجموع علوم مرتبة اولها العلم بصحة المقدمات وثانيها العلم
بترتيبها وثالثها العلم بلزوم اللازم عنها ورابعها العلم بان ما لزم عن الحق
فهو حق وقال بعض انه ترتيب تصديقات ليتوصل بها الى تصديق
آخر والكل محل نظر كما ذكرناه في كتاب المناهج والحق ان يقال النظر ترتيب

امور ذهنية ليتوصل بها الى امر آخر وقد اعترض بعض المحققين
بان هذا الحد مختص بالانتقال من المبادى التصديقية الى المطالب وقلما
يتفق مثل هذا النظر ابتداءً والاكثر الانتقال من المطالب الى مباديها ثم من
مباديها اليها وهذا لا يدخل تماماً في الحد المذكور ثم جعل الحد المذكور هو الانتقال
من امور حاصلة في الذهن الى امور مستحصلة هي المقاصد والجواب انا لا نشترط
في الحد ان يكون مسبوقاً بالانتقال من المطالب او من المبادى فكل من القسمين
قد دخلت في النظر واشتراط السبق في الكرة لا تقتضي اشتراطه في الاعم
لخروج القسم الآخر منه حينئذ ثم انه اى فرق بين الحد الذي ذكرناه
وبين الحد الذي ارتضاه وهذه المسألة لم يتعرض لها المصنف وانما ذكرناها
لتوقف مباحث النظر عليها المسألة الثانية في ان النظر واجب قال المصنف

بسم الله الرحمن الرحيم احمد الله حق حمده واصلي واسلم على محمد
عليه وآله من بعده وبعد فان على العبد نعماً جمة فلا بد من ان
يعرف المنعم فيشكره ولا طريق الى حصول المعرفة الواجبة الا بالنظر لان
التقليد متردد بين من لا ترجيح فيهم وقول المعصوم لا يكون حجة الا
اذا كان معصوماً ومن معرفة الله تعالى تستفاد عصمته فيكون دوراً

اقول اعلم ان المعتزلة والاشاعرة اتفقوا على ان النظر يدل عليه وجهان الاول
ما ذكره المصنف وتقريره ان معرفة الله واجبة ولا تتم الا بالنظر وما لا يتم

الواجب

الواجب الا به فهو واجب فيكون النظر واجباً فهذا الدليل يتوقف على هذه
المقدمات الثلث المقدمة الاولى ان معرفة الله تعالى واجبة لان شكره
واجب ولا يتم الا بالمعرفة اما وجوب الشكر فلان نعمه على العبد اكثر من
ان تحصى وشكر المنعم واجب بالضرورة واما انه لا يتم الا بالمعرفة فبالضرورة لا يقال
لم لا يشكر المنعم مطلقاً وان لم يعلم مفصلاً لانا نقول آثار النعمة الاستيلاء بها
الا مع قصدها فلا بد من ان يعرف المؤثر ليعلم هل قصد الاحسان فيجب
شكره او لا فلا يجب ولان معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف
ودفع الخوف واجب المقدمة الثانية في ان معرفة الله تعالى لا تتم الا بالنظر
وهذه المقدمة بينة لا تفتقر الى الاستدلال لان المعرفة ليست ضرورية قطعاً
بل نظرية والمفيد في النظريات انما هو النظر لان العقلاء بأسرهم في كل زمان و
مكان يلتجئون اليه في تحصيل مقاصدهم المجهولة ولو كان هناك طريق آخر
لالتجأوا اليه لا يقال لم لا يجوز ان يكون كافياً التقليد في هذا الباب او قول
المعصوم لانا نجيب عن الاول بان التقليد متردد بين من لا ترجيح فيهم
اذ الاقوال مختلفة وليس الاستناد الى احدها اولى من الآخر ومثل هذا الطريق
غير محصل للمعرفة ضرورة وعن الثاني ان قول المعصوم لا يكون حجة الا اذا عرفنا
كونه معصوماً وهو امر باطن خفي لا يعلمه الا الله تعالى فتكون معرفتنا بالعصمة
مستفادة من الله تعالى بالوحي على بعض الرسل وهو مسبوق بمعرفة الله تعالى

فيلزم الدور المحال لا يقال انا نعرف عصمته بالمعجز الظاهر لانا نقول العلم
بالمعجز مسبوق بالعلم بالله تعالى وكونه غنيا فعلا لاجل التصديق فيعود المحذور
واعلم ان المصنف ابطل بهذا قول الملاحدة حيث جعلوا المعارف موقوفة
على قول المعصوم المقدمة الثانية ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والا
لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا او تكليف ما لا يطاق وهما
محالان الثالث ان النظر دافع للخوف فيكون واجبا المسئلة الثانية في
ان النظر مفيد للعلم قال **والنظر طريق الى العلم وتقسيم الخصم في استفادته
من الضرورة والنظر ينعكس عليه في الابطال ان لم يتعرض لنقض تقسيمه
والتشكيكات تخبط اهل الكلام يدل على الصعوبة لا التعذر** اقول لما
بين المصنف ان معرفة الله تعالى انما تحصل بالنظر وجب عليه ان يبين ان النظر
طريق الى تحصيل المجهولات وذلك مما وقع عليه الاتفاق بين اكثر العقلاء وانكره
السمنية وزعموا انه لا يفيد العلم اصلا وجماعة من الاوائل ذهبوا الى انه لا يفيد العلم
في الالهيات بل في الهندسيات والعقلاء تجاوزوا في اثبات هذا الفرع فان
كل من علم ان العالم متغير وان كل متغير محدث فانه يتجدد له علم ثالث هو العلم
بان العالم محدث وذلك ضروري احتج الخصم بوجوه احدها التقسيم وهو ان
يقال العلم بكون الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علما اما ان يستفاد من الضرورة او من
النظر والقسمان باطلان اما الاول فلعدم اشتراك العقلاء فيه فانا نجد الحكم

واما الثاني فلانه يلزم التسلسل واثبات الشيء بنفسه الثاني ان العقلاء
من ارباب الكلام قد اختلفوا في اقرب الاشياء اليهم كاختلافهم في النفس
فقال بعضهم انها جوهر مجرد واخرون انها عبارة عن الهيكل المحسوس واخرون
انها جزء لا يتجزى في القلب وغير ذلك فاذا كان حال اقرب الاشياء الى العقلاء هكذا
فما ظنك بحال البعيد منها الثالث ان المطلوب ان كان معلوما لزم تحصيل الحاصل
وان كان مجهولا استحال توجه الطلب نحوه وكيف نعرف انه المطلوب
والجواب عن الاول ان هذا التقسيم ينعكس على الخصم في الابطال بان نقول ابطال
النظر اما ان يكون ضروريا او نظريا فان كان الاول لزم الاشتراك ونحن نجد الحكم
فيه وان كان الثاني لزم ابطال الشيء بنفسه وهذا نقض مذهبكم لانكم تستفيدون
من النظر شيئا هذا ان لم نتعرض لنقض التقسيم اما اذا تعرضنا لنقضه فنقول
لم لا يجوز ان يكون ذلك الاعتقاد ضروريا وكما بينتم لا اعتبار بها او نظريا
ولا يتسلسل وذلك لانه حاصل من مقدمتين احديهما ان تلك النتيجة لازمة
بالضرورة لمقدمتين ضروريتين وهذه مقدمة ظهرت في المنطق وثانيهما ان
كل لازم بالضرورة لمقدمتين ضروريتين علم بالضرورة فاذن نتيجة القياس
المفروض علم بالضرورة وهذه النتيجة نظرية مستفادة من مقدمتين ثم ان العلم
بان نتيجة القياس المفروض علم بالضرورة بديهي حاصل من نفس تصورها فانقطع
التسلسل وعن الثاني انه يدل على صعوبة تحصيل المجهولات لا كلها بل بعضها

ولا يدل على تعدد الجميع وعن الثالث ان النفس شاعرة بالمطلوب من
وجه دون وجه اخر والمطلوب هو الشيء ذو الوجهين لا الوجهان
المسألة الرابعة في ان وجوب النظر عقلي قال **ووجوبه عقلي والا لادى**
الى افحام الرسل من مكلفيهم اقول لما تبين انه واجب بحث عن كيفية وجوبه
فقال انه عقلي وهو مذهب المعتزلة خلافا للاشاعرة الامر شدد لنا
لو لم يكن وجوبه عقليا لزم افحام الانبياء من مكلفيهم وذلك محال بيان الملازمة
ان النبي عليه السلام اذا جاء الى المكلف وامره باتباعه فقال المكلف لا اتبعك
حتى اعرف صدقك ولا اعرف صدقك الا بالنظر والنظر لا افعله الا اذا
وجب علي ولا يجب علي الا بقولك وقولك الان قبل النظر ليس بحجة
ينقطع النبي اما لو قلنا ان وجوبه عقلي اندفع هذا المحال لان قوله لا يجب
علي النظر الا بقولك يكون باطلا لا يقال هذا يرد عليكم لان وجوب النظر
نظري فللمكلف ان يقول لا انظر حتى اعرف وجوب النظر ولا اعرف
وجوبه الا بالنظر ويعود المحذور لانا نقول وجوب النظر وان كان
نظريا الا انه فطري القياس احتجوا بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا نفى التعذيب من دون البعثة وذلك ينافي التعذيب اللازم للوجوب
من دونها والجواب ان المراد وما كنا معذبين بالاوامر السمعية حتى نبعث
رسولا هو العقل المسألة الخامسة في انه اول الواجبات قال

وهو اول الواجبات وقيل القصد اليه اقول قد ذهب الى ذلك البصريون
من المعتزلة وابو اسحق الاسفرائيني وذهب اخرون منهم الى انه هو القصد
الى النظر واختاره امام الحرمين من الاشاعرة ونقل عن ابي الحسن الاشعري
ان اول الواجبات هو المعرفة بالله تعالى وهو مذهب البغداديين من المعتزلة
واليه اشار امير المؤمنين عليه السلام بقوله اول العلم معرفة الله وذهب ابو هاشم
الى ان اول الواجبات هو الشك والاقرب في هذا ان يقال ان عنى باول الواجبات
ما يجب بالقصد الاول فهو المعرفة وان عنى ما يجب كيف كان فهو القصد
المسألة السادسة في الدليل وهو يقال بالاشتراك على معنيين احدهما الذي
يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول وقد اعترض بعض المحققين على هذا بان المدلول
قد لا يكون له وجود كالاستدلال بنفي الحدوث على نفي العلم فالصواب ان يقال الدليل
هو الذي يلزم من النظر فيه العلم بالمدلول ويمكن ان يقال انا لا نعني بالوجود
هاهنا الثبوت العيني بل مطلق الثبوت ومثل هذه الاعدام التي يستدل عليها
لها ثبوت ذهني فصح اطلاق الوجود عليها وايضا فالاستدلال على العدم
المطلق غير ممكن بل عدم الملكة ومثل هذا العدم ليس نفيا محضا بل له نوع
ما من التحقيق ولهذا افتقر الى الموضوع كافتقار الملكة اليه بل الاقوى في ابطال
هذا الحد الزام الدور والحق ان يقال الدليل هو الذي يلزم من النظر فيه العلم بشيء اخر
الثاني الاستدلال بالمعلول على العلة وذلك لان الدليل بالمعنى الاول يقال على

الاستدلال بالعلة على المعلول ويقال بالاستدلال بالمعلول على العلة
ويقال بالاستدلال باحد المعلولين على الاخر والثاني من هذه الثلثة
مختص باسم الدليل وهذا المعنى اخص من الاول المسئلة السابعة في ان
الدليل السمعي هل يفيد العلم اليقيني ام لا قال والدليل السمعي لا يفيد اليقين
اصلا لجواز الاشتراك والتخصيص والمجاز الى غير ذلك عليه ويفيده
مع القرائن الظاهرة اقول اعلم ان مقدمات الدليل قد تكون عقلية محضة
كالمقدمات المستعملة في بيان حدوث العالم ووجود الصانع وصدق الرسول وما
اشبهها وقد تكون مركبة من عقلية وسمعية كسائر السمعيات فانها تستند
الى قول الرسول وهو احدى المقدمتين وهي نقلية والى وجوب صدق قوله
وهي عقلية ولا يمكن ان تتركب من السمعيات المحضة لان السمع انما يكون
حجة بعد العلم بصدق المبلغ وتلك غير سمعية اذا عرفت هذا فنقول من الناس
من قال ان الدليل المركب من السمعي والعقلي لا يفيد اليقين لتوقفه على عشرة
امور ظنية آ عصمة الرواة اما بان يبلغوا حد التواتر او يكون الناقل معصوما
ب صحة اللغة والنحو والتصريف لاختلال المعنى باختلافها لكن ذلك يتوقف على
صحة الناقلين لها ج عدم الاشتراك فانه على تقديره لا يتعين المطلوب من
اللفظ د عدم المجاز لاحتمال ارادته على تقديره فيختل المعنى ه عدم النقل لذلك
ايضا و عدم التخصيص فانه على تقدير ثبوته في العام لا يحصل اليقين ز عدم

النسخ ح عدم الاضمار لاحتمال حصول مضمر يصرفه عن ظاهره ط عدم
التقديم والتاخير ى عدم المعارض العقلي اذ مع وجوده يجب العمل به
دون النقل لاستحالة اعمالهما واهمالهما وترجيح النقل الذي هو الفرع
مستلزم ابطال الاصل المستلزم لفساده فتعين ما قلناه واعلم ان هذه
الاحتمالات وان كانت قادحة في بعض السمعيات الا انه قد ينضم الى
الدليل السمعي من القرائن ما يحصل به اليقين وحينئذ يكون المفيد لليقين
هو المجموع واكثر محكمات القرآن من هذا الباب المسئلة الثامنة في ضبط
الاستدلالات بالدلائل السمعية قال وما يبتني عليه صدق الرسول لا يثبت
من جهته اقول اعلم ان الدلائل السمعية مستندة الى قول الرسول وانما يكون
حجة بعد ثبوت صدقه ويستحيل ثبوته بالسمع والا لزم الدور بل انما يثبت بالعقل
وكذا كل مقدمة يتوقف عليها العلم بصدقه كالعلم بوجود الله تعالى وكونه قادرا
عالما حكيما اما ما لا يتوقف السمع عليه فان لم يكن في العقل ما يدل على ثبوته
فانه لا يثبت بالعقل لاستحالة ترجيح الممكن بلا مرجح بل انما يثبت بالسمع وذلك
مثل التكاليف السمعية وان كان في العقل ما يدل عليه جاز اثباته بالعقل والسمع
كالعلم بالوحدة والكلام وما اشبههما من الصفات المسئلة التاسعة في حد العلم
قال والعلم معرفة المعلوم على ما هو به وقد حده شيخنا ايضا بما
يقتضي سكون النفس اقول اختلف الناس في انه هل يحد العلم ام لا

فقال قوم انه لا يحد لوجهين الاول ان ما عدا العلم لا ينكشف الا به فيستحيل
ان يكون غيره كاشفا له الثاني اني اعلم بالضرورة كوني عالما بوجودي
وهو علم خاص مسبوق بتصور مطلق العلم واعترض بعض المحققين على الاول
بان المطلوب من حد العلم هو العلم بالعلم وما عدا العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم
بالعلم وليس من المحال ان يكون هو كاشفا عن غيره وغيره كاشفا عن العلم به
اقول اذا قلنا العلم هو صفة تقتضي سكون النفس مثلا كان هذا القول معرفا
للعلم لكن هذا لا يعرف الا بالعلم فاتجه الدور واعلم ان التحقيق هٰهنا ان يقال
العلم اما ان يكون صفة قائمة بالعالم اضافية او صورة متساوية للمعلوم على
اختلاف الرأيين وعلى كلا التقديرين فالمعلوم انما يعلم اذا حلت تلك الصورة
او حصلت تلك الصفة للعالم والعلم بتلك الصفة او بتلك الصورة يكون بالحد
او بالرسم ما ليس يعلم لكن توقف المعلوم على العلم في الاول مغاير لتوقف العلم
بتلك الصورة على الحد والرسم فلا دور واما الثاني فضعيف قد بينا ضعفه
فيما يرجع
في كتاب الفهم وقال الاخرون انه يحد واختلفوا في حده فقال قوم انه معرفة
المعلوم على ما هو به وهذا الذي اختاره المصنف وفيه نظر من وجهين احدهما
ان المعرفة والعلم مترادفان فلا يصح اخذ احدهما في تعريف الاخر وثانيهما
ان المعلوم لا يعلم الا بالعلم فتعريف العلم به دور وقال اخرون انه ما يقتضي
سكون النفس وهو باطل باعتقاد المقلد ومن اعتقد شيئا لشبهة فان

النفس بها ساكنة وليس بعلم المسئلة العاشرة في تقسيم العلم قال ومنه
ضروري كالمشاهدات ومكتسب كالتوحيد اقول اعلم ان العلم منه
ما هو ضروري ومنه ما هو كسبي فان العلوم لو كانت باسرها بديهية لما جهلنا شيئا
والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله ولو كانت باسرها كسبية لزم الدور او التسلسل
وهما باطلان والضروري هو الذي لا يفتقر الى الطلب وكسب هذا في باب التصورات
وفي باب التصديقات هو الذي يكون تصور طرفي القضية كافيا في الحكم والمكتسب
ما يقابلها والضروري منه البديهيات والمشاهدات والمجربات والحدسيات والمتواترات
وفطرية القياس والمكتسب مثل العلم بحدوث العالم ووجود الصانع المسئلة الحادية عشر
في ان العلم بالدليل مغاير للعلم بالمدلول والدلالة قال والعلم بالدليل مغاير للعلم بالمدلول
وبينهما والعلم بكون الدليل دليلا مغاير للعلم بالدليل والمدلول معا
اقول اما الاول وهو مغايرة العلم بالدليل للعلم بالمدلول فلان العلم بالدليل علة للعلم
بالمعلول ويستحيل ان يكون الشيء علة لنفسه بل هو مستلزم له واما الثاني وهو
مغايرة العلم بالدليل والعلم بالدلالة فقد خالف فيه بعض المتكلمين قالوا لانا نستدل
بوجود ما سوى الله تعالى على وجوده فلو كان وجه دلالة الدليل مغايرة للدليل
والمدلول وجب ان يكون وجه هذه الدلالة خارجا عن وجود ما سوى الله تعالى
داخلا فيها لان كل ما خرج عن الله تعالى فهو داخل فيما سواه والحق ان هذا الكلام
سخيف وان العلم بالدلالة علم بنسبة امر الى امر فهو مغاير لهما بالضرورة

وما ذكروه امر اعتباري لا تحقق له في الخارج واعلم ان قول المصنف
ويستلزم اشارة الى فائدة هي ان المستلزم للعلم بالمدلول هو العلم بالدليل
خاصة لا العلم بالدلالة لانها نسبة فلو توقف العلم بوجود المدلول عليها لزم
الدور كما قال بعض المحققين يجوز ان تكون ذات المعلول تفيد وجود هذه
الاضافة من غير عكس لكن تصور هذه الاضافة يستلزم تصور عليتها
كما في برهان ولا دور واقول لو كان الامر كذلك لكانت الدلالة هي الدليل
اذ المعنى به ما يلزم من العلم به العلم بالمدلول وذلك محال قطعا المسألة الثانية عشر
في ان النظر يولد العلم قال والنظر يولد العلم كتولد سائر الاسباب المولدة لمسبباتها
اقول اختلف الناس في ذلك فقالت المعتزلة ان النظر الصحيح يولد العلم
وقالت الاشاعرة ان العلم يحصل عقيبه بمجرى العادة بفعل الله تعالى
كالعاديات وقال ابو بكر الباقلاني وامام الحرمين ان العلم يلزمه النظر
لزوما واجبا وان لم يتولد عنه واستدلت المعتزلة بانا نعلم انا اذا نظرنا
يحصل لنا العلم عند هذا النظر ونحن نريد حصل لنا العلم بالمدلول الذي
نطلبه بالنظر في دليله فوجب ان يكون متولدا عنه كسائر الاسباب
والمسببات واستدلت الاشاعرة بان العلم ممكن فيكون المؤثر فيه هو الله تعالى
وبينا في بطلان كلامهم في باب الافعال وقياسهم على التذكر فاسد لتقييد اليقين
ولا الزام الخصم على تقدير القول بالقياس لان المعتزلة لم يقولوا بالتوليد

في التذكر لان العلم فيه قد يحصل فيه من غير قصد و التذكر بخلاف النظر
فان صحت هذه العلة بطل القياس والا فيصير الحكم في الاصل المسألة
الثالثة عشر في ان المعارف مقدورة لنا قال والمعارف مقدورة لنا لان
الجهل يقع منا ومن قدر على الشيء قدر على ضده وليست المعارف الضرورية كالمكتسبة
للتفاوت في السهولة الموجبة لارتفاع الدرجة اقول نازع في ذلك جماعة قالوا ان
المعلوم اما متصور وهو بديهي لان المطلوب المتصور به يستحيل طلبه لحصوله والمجهول
لامتناع توجه النفس بالطلب الى ما لا يتصوره واما التصديق فيتوقف على تصورين
بديهيين اما حاصلان فان كفيا في الحكم فلا مقدورية والا افتقر الى واسطة يعود
البحث فيها ولا يتسلسل واحتجت المعتزلة على ذلك بوقوع الجهل منا لان الخصم
جاهل فجهله لا يستند الى الله تعالى لتنزهه عن فعل القبيح ولا الى غيره فيه لان
القادر بقدرة لا يفعل في غيره علما ولا جهلا فلم يبق الا ما هو اليه واذا
قدر على الجهل قدر على العلم لان القادر على الشيء قادر على ضده بالاستقراء
والوجه الاول ضعيف وقد بينا ضعفه في كتبنا الكلامية وكذلك الثاني لابتنائه
على الاستقراء الضعيف واعلم ان المعارف الضرورية ليست كالمكتسبة لان
في المكتسبة مشقة عظيمة توجب ارتفاع الدرجة اما العلوم الضرورية
فان فاعلها هو الله تعالى فلا يحصل بحصولها فينا ثواب المقصد الثاني
في الجوهر والعرض وفيه مسائل المسألة الاولى في تعريف الجوهر والعرض والجسم

هو

قال القول في الجوهر والعرض الجوهر هو المتحيز والعرض هو الحال في المتحيز ولا واسطة بينهما والجسم ما تركب من ثمانية جواهر فصاعدا اقول

اعلم ان الجوهر في اصطلاح المتكلمين عبارة عن المتحيز الذي لا ينقسم من وجه
فالمتحيز جنس يندرج تحته الخط والسطح والجسم وقولنا الذي لا ينقسم يخرج
عنه الجسم وقولنا من وجه يخرج عنه السطح والخط فانهما ينقسمان لا من كل وجه
بل الخط لا ينقسم في العرض والعمق وان انقسم في الطول والسطح لا ينقسم في
العمق وان انقسم في الطول والعرض فلو لم نقيده بعدم الانقسام من العموم
لدخلا في الحد والحد الذي ذكره المصنف ناقص لانتقاضه بالجسم والخط
والسطح ويمكن ان يقال ان مقصوده حد جنس الجوهرية وهي موجودة في الجميع
او يقال مقصوده تمييز الجوهر عن العرض فكان ما ذكره كافيا واما عند الاوائل
فانهم يطلقون الجوهر على ذات الشيء وحقيقته وعلى الموجود لا في موضوع والعرض
في عرف المتكلمين عبارة عن الحال في المتحيز كاللون والحرارة والبرودة وتحقيق هذا ان
ان الشيء المختص بالجهة اما ان يشار اليه بانه هنا او هناك بالذات او بالتبعية والاول
هو المتحيز والثاني هو العرض القائم به الحال فيه كحلول الماء في الكوز وفي عرف
الاوائل العرض هو الموجود في موضوع ولا واسطة بين المتحيز والحال فيه من
الممكنات وذهب اليه اكثر المتكلمين خلافا للاوائل فانهم اثبتوا جواهر مجردة
هي العقول والنفوس واحتج المتكلمون بان تلك تكون مشاركة للباري تعالى في التجرد

فتكون

هو

فتكون مشاركة له في ذاته وهذا ضعيف لان الاشتراك في الصفات
الثبوتية لا يقتضي الاشتراك في الحقائق فكيف السلبية ويمكن ان يكون
قوله ولا واسطة بينهما ردا على القائلين باثبات ارادة محدثة لا في محل فان
ذلك عرض والعرض هو الحال في المتحيز اما الجسم في عرف المعتزلة فهو عبارة عن
الطويل العريض العميق قال اكثرهم وهو انما يحصل من ثمانية جواهر اذ من تالف
الجوهرين يحصل الخط ومن الخطين السطح ومن السطحين الجسم وقال الكعبي انه
يحصل من اربعة جواهر ثلاثة كمثلث ورابعها فوقها ويصير كمخروط وقال الآخرون
انه يحصل من ستة جواهر مثلث مركب من ثلاثة جواهر على مثله وقال ابو الحسن
الاشعري ان الجسم عبارة عن المؤلف مطلقا فالمتالف من جوهرين جسم
وهو مخالف للعرف وقال الاوائل الجسم يقال على الطبيعي وهو الجوهر القابل
للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القوائم وعلى التعليمي وهو الابعاد الثلاثة
انفسها وهو عرض عندهم والنزاع في ذلك لفظي المسالة الثانية في الجزء
الذي لا يتجزى قال ولابد في كل جسم من الانتهاء الى الجوهر وانكره النظام
والنقطة لا تثبت له والكرة تلاقي السطح لا بجزء غير منقسم والا لثبت الشكل مسلما وقد
ذكرناها اقول اختلف الناس في ذلك فذهب الاوائل الى ان الجسم واحد في
نفسه متصل قابل للقسمة الى ما لا يتناهى وان تلك لا تخرج بالفعل واخرون
منهم قالوا انه مركب من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو مذهب النظام

وهذان القائلان اتفقا على نفي الجوهر الفرد واما المتكلمون فانهم قالوا
الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى متناهية وابطل المصنف كلام الفريقين
بوجهين الاول ان النقطة امر وجودي لانها نهاية الخط لان الخط انما يلاقي
غيره بالنقطة وهي غير منقسمة اتفاقا ولانها لو انقسمت لم تكن طرفا ونهاية
بل الحد الجزئين وهو محل البحث فيه فان كانت جوهرا ثبت المطلوب وان كانت عرضا
افتقرت الى محل هو الجوهر والا تسلسل ويكون غير قابل للقسمة والا لانقسمت
الثاني انا نفرض كرة حقيقية فوق سطح مستو فان تلك الكرة لا تماسه الا
بنقطة والا لم تكن كرة حقيقية لانا نخرج من مركزها الى طرفي ذلك المقسم خطين
ونوقع عليه عمودا فيكون العمود اقصر من الخطين لانه يوتر الحادة وهما يوتران
القائمتين فيكون مضلعة هف فنقول اذا تحركت الكرة حتى لاقت السطح باجزائها
كانت متصلة من نقطة الى اخرى فيكون مركبة من النقط وهو المطلوب احتجوا
بالجوهر بين الجوهرين فانه ان ماسهما بشي واحد لزم التداخل والا لزم الانقسام
وهذه حجة قوية اعتمد المتكلمون عليها وما سبق ضعيف قال بعض المحققين على الاول
النقطة لا يجب انقسامها لانقسام المحل لانها عرض غير سار وقلنا المفهوم من
العرض الساري ان يكون شايعا في اجزاء حاصلة ومن غير الساري ان يكون
حاصلا في بعض اجزائه دون بعض فالنقطة يستحيل ان تكون من قبيل الاول فلزم
ان تكون حاصلة في البعض ثم نقول ذلك البعض اما منقسم او غير منقسم وهو ما

ذكرناه بعينه وقال على الثاني ان ملاقاة الكرة السطح انما يكون بنقطة هي
طرف قطر الدائرة المارة بالمركز وموضع التماس قلنا القطر انما يوجد للكرة
بسبب الحركة او بالعرض ولا يجب من ملاقاة الكرة للسطح حركتها والا فرضنا القطر
مع حصول الملاقاة بالفعل يستلزم وجود النقطة بالفعل فكيف يكون طرفا لما لا يوجد
المسألة الثالثة في تماثل الاجسام قال والاجسام متماثلة لاستوائها في التحيز
واشتباهها لتغير الاشتباه في الاعراض اقول هذه المسألة تتوقف عليها مباحث مهمة تاتي
وقد اتفقت المعتزلة على تماثلها الا ابا اسحق النظام فانه قال بتخالفها والاوائل
والاشاعرة وافقوا المعتزلة على تماثلها والدليل على تماثلها وجوه الاول انها متساوية
في الحصول في الحيز بمعنى ان الجسم الاول الحاصل في الحيز الثاني انها بتقدير تساويها
في الاعراض يقع فيها الاشتباه ولولا تماثلها لما كانت كذلك الثالث انها متساوية
في قبول الاعراض والكل ضعيف اما الاول فلان الحصول في الحيز من لوازمها والمختلفات
قد تتفق في اللوازم واما الثاني فلانها انما يصح على تقدير ان تساويها جميع الاعراض
وايضا التساوي في الحد لا يقتضي التساوي في نفس الامر واما الثالث فكالاول
والاقرب ان يقال انها باسرها تتفق في حد واحد ويستحيل ذلك في المختلفات
ولان المفهوم من الامتداد شي واحد وهو معنى الجسم ولا يتم الا بعد نفي الهيولي
والى هذا اشار المصنف بقوله لاستوائها في التحيز لانه هو الامتداد المتشكل
في جواز خلو الاجسام عن الطعوم والالوان والروائح قال

وقد يخلو الجسم عن الطعم واللون والريح كالهواء اقول اتفقت المعتزلة عليه
وخالفت الاشعرية فيه احتجت المعتزلة بالهواء فانه لا يحس منه بلون ولا طعم
ولا رايحة وعدم الاحساس مع حصول الشرايط يقتضي العدم احتجت الاشاعرة بقياس
اللون على الكون وبقياس ما قبل الاتصاف في الاعراض المتغايرة على ما بعده والجواب
انهما ضعيفان لعدم الجامع والفرق في الثاني ان العرض الباقي لا يزول بعد
الطريان الا بضد بخلاف ما اذا لم يوجد المسئلة الخامسة في ان الاجسام مرئية
قال وهي مرئية باعتبارها بالحصول في الحيز المبطل لنسبة التقوم في العرض
اقول هذا مما اختلف فيه لكن الاوائل قالوا انها غير مرئية بالذات بل بواسطة
اللون والضوء احتج المتكلمون بانا نرى الطويل والطول ليس بعرض لما ثبت من
تركب الجسم من الجواهر فلو كان عرضا لكان محله جوهرا فردا لاستحالة تعدد
المحل فيلزم انقسامه وثبت انه نفس الجوهر واعترض بعض المحققين عليهم بان
الطول اذا كان نفس الجوهر لزم الانقسام فلم يبق الا ان يكون عرضا هو التاليف
في سمت مخصوص والتاليف عرض فالمرئي عرض اجابوا بانا نرى الطويل حاصلا
في الجزء وليس العرض كذلك والمصنف جعل هذا الجواب دليلا براسه وهو انا
نرى ماهية حاصلة في الحيز ويمتنع ان يكون العرض كذلك وخلاصة الدليل
الاول ان المرئي يرى طويلا وليس بعرض والثاني انه يرى حاصلا في الحيز فليس
بعرض المسئلة السادسة في اثبات الخلاء قال ولا بد في العالم من الخلاء

والا لزم ان العالم لا يزال منتقلا عند تنقل بعوضة واحدة وهذا محال
اقول المتكلمون اتفقوا على اثباته وخالف فيه الاوائل احتج المتكلمون بوجهين الاول
انه لولا الخلاء لزم اما التداخل او الدور او حركة العالم عند حركة الخردلة والتالي باقسامه
باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الجسم اذا تحرك فاما الى مكان مملو او فارغ فان كان الاول
فان بقي المالي حال حركة الجسم الاول لزم الاول وان انتقل فان كان الى مكان
الاول لزم الثاني وان كان الى مكان اخر لزم الثالث والجواب لجواز التخلخل
والتكاثف الحقيقيين وهو مبني على كون المقدار زائدا على ذات الجسم وعن الثاني
بان الرفع ان كان مستويا ارتفع الجسم باسره وهذا انما يتم عند اصحاب الجزء وان
لم يكن مستويا ارتفع جانب قبل اخر ويملأ الوسط بالهواء الداخل ثم احتجوا بان
الخلاء مقدار فهو ممكن والمتكلمون قالوا التقدير للجسم المفروض فيه كما يقدر خارج
العالم فنقول لو كان نصف قطر العالم ضعف ما هو الان لكان ذلك المحيط واقعا
خارج العالم الثاني وجود الخلاء يستلزم مساواة الحركة مع العايق لها من دونه كما فرض
جسم يتحرك في الخالية في زمان وفيها مملوة في اكثر ونفرض ارق بنسبة الزمانين
فتساوي الحركة الخلائية والمتكلمون قالوا المحال نشأ لو جعلنا الزمان مقابلا
للعايق اما اذا جعلنا بعضه للحركة والباقي للعايق فيزيد وينقص على نسبة فلا
استحالة واعترض بعض المحققين عليهم بان الحركة بنفسها لا توجد الا مع حد ما
من السرعة والبطء فكيف تستدعي زمانا فتحقق فان تحقق الزمان فانما يكون

هو

بسبب المعاوقة والجواب ان الحركة وان استلزمت السرعة والبطؤ لكنهما
لا تخرج عن حقيقتها وهي من حيث هي لا تعقل الا مع الزمان المسألة السابعة في
تعريف الحركة قال والحركة حصول الجوهر في حيز عقيب حصوله في حيز قبله اقول الحركة
عند المتكلمين عبارة عن حصول الجوهر في حيز عقيب حصوله في حيز قبله وهو مبني على القول
بالجوهر الفرد وتتالي الآنات وتتالي الحركات التي لا تنقسم والاوائل قالوا الحركة
كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وجعلوا الحركة هي الانتقال لا الحصول في المكان
الثاني لان الحركة تكون قد انتهت وانقطعت ثم جعلوها اسماً لمعنيين احدهما الامر
المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ الى المنتهى والثاني التوسط بين المبدأ والمنتهى وجعلوا
وجود الاول ذهنياً في زمان والثاني خارجياً في آن المسألة الثامنة في تعريف السكون
قال والسكون حصوله في حيز واحد اكثر من زمان واحد اقول هذا تعريف السكون عند
المتكلمين وجعلوه مقابلاً للحركة تقابل الاضداد واعلم ان على تفسيرهم الحركة والسكون بما
فسروهما به لا يكون بينهما تقابل بل تكون الحركة هي السكنات اذ قد اشتركا في الحصول
في الحيز والفارق بينهما الثبات والزوال وذلك لا يستدعي تغاير الشخص كالشاب
والشيخ اما الاوائل فجعلوا السكون عبارة عن عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك فالتقابل
بينه وبين الحركة تقابل العدم والملكة المسألة التاسعة في ان ذلك الحصول ليس
بمعنى قال وليس حصوله بمعنى بل نفس الحصول الحركة اقول اختلف الامامية في هذه
المسألة فقال السيد المرتضى ان الحركة معنى يوجب انتقال الجسم والسكون معنى يوجب

هو

لبث الجسم في الحيز وهو مذهب ابي هاشم واتباعه قالوا وذلك المعنى هو الكون
وهو يقتضي الحصول في الحيز والحصول يقتضي الكائنية والمصنف نفى هذا المعنى
وهو مذهب ابي الحسين وسائر النفاة والدليل على نفيه وجهان احدهما انه لو كان ذلك المعنى
ثابتاً لعلمناه اجمالاً وتفصيلاً بالضرورة والعلم منتف وثانيهما ان ذلك المعنى الذي
يوجب الحصول في الحيز ان صح وجوده قبل الحصول في ذلك الحيز فان اقتضى اندفاع الجوهر
اليه فهو الاعتماد والا لم يكن ان يجعل بسبب ذلك المعنى في حيز اولى من حصوله في غيره
الا بمنفصل فيعود الكلام فيه وان لم يصح وجوده الا بعد حصول الجوهر في ذلك الحيز لزم الدور
لان حصول الجوهر فيه يحتاج الى ذلك المعنى احتج المثبتون بانا لو قدرنا على جعل الجسم متحركاً
لقدرنا على ذاته كالكلام والجواب ان القياس باطل على انا نعلل القدرة في الكلام على الصفة
بالقدرة على الذات لا بالعكس المسألة العاشرة في استحالة الانتقال والبقاء على
الاعراض قال والاعراض لا يصح عليها الانتقال والبقاء لانها عرض والعرض
لا يقوم بالعرض اقول اما استحالة الانتقال عليها فهي مما اتفق عليها العقلاء
واعلم ان الانتقال بعينه الحصول في حيز بعد الحصول في حيز آخر وهو واجب الانتفاء
عن العرض قطعاً لا احتياج فيه الى دليل انما المحتاج الى الدليل هو امتناع حلول العرض
في محل بعد محل والمصنف ابطل الانتقال عليها باي معنى فسر لخفائه لان الانتقال عرض
عرض فلا يقوم بالعرض لانه لا بد في آخر الامر من جسم تقوم فيه تلك الاعراض
وهو المحل الحقيقي وهذه الحجة ضعيفة لجواز قيام العرض بالعرض كالسرعة القائمة

بالحركة ولا وايل في هذا الباب طريق آخر قالوا العرض متشخص وعلة تشخصه
انما هو الحامل والا لكان العرض غنيا عن محله اما في وجوده فبالفاعل واما في تعيينه
فبالتشخص والتالي باطل واذا استند الى المحل امتنعت المفارقة واما استحالة البقاء
عليها فهي مختلف فيه ذهبت الاشاعرة اليه وجوزت المعتزلة بقاءه وهو مذهب
الاوائل وادعى ابو الحسين البصري الضرورة في بقاء بعض الاعراض واستدل غيره بانها باقية
في الزمان الاول فتجوز في الثاني والا لزم الانتقال من الامكان الى الامتناع وهذه
الحجة ابطلناها في كتاب المناهج واستدل الاشاعرة بوجوه الاول انها لو بقيت لزم قيام العرض
وهو البقاء بالعرض الثاني انها لو بقيت لما عدمت لاستحالة استناد العدم
الى الذات والا لزم الانتقال من الامكان الى الامتناع والى طريان الضد لانه
ليس لعدمها بالاعدام لصاحبه اولى من العكس لاتصال الطارئ بعدم السابق لكونه
متعلق السبب ولهذا ازدياده على السابق ولاستحالة اجتماع الوجود والعدم لو عدم
الطارئ بخلاف السابق لانا نجيب عن الاول بانتفائها في الحاجز وعن الثاني
بالمنع بجواز جمع المثلين وعن الثالث انه يلزم على التقدير ان نقول بوجود الطارئ
ثم بعده ونحن نقول انه يمتنع وجوده ولا الى الفاعل لاستحالة استناد الاعدام
الى الفاعل لانه ان لم يفعل شيئا فلا اعدام وان فعل كان وجوديا فيكون ضدا
ولا الى انتفاء شرطه لان شرط العرض الجوهر وهو باق والكلام في عدمه كالكلام في
عدم العرض والحجتان رديتان اما الاولى فلتوقفها على كون البقاء عرضا

وامتناع قيام العرض بالعرض واما الثانية فلجواز استناد العدم الى ذاته كما
هو قولكم في الزمان الثاني او الى زوال الشرط وهو ان تكون الاعراض الباقية مشروطة
باعراض لا تبقى فبعد انقطاعها ينعدم الباقي او الى الفاعل وقولهم ان فعل كان وجوديا
ممنوع لان تاثيره في امر متجدد وليس هو ايجادا بعد عدم بل هو اعدام موجود فلم قلتم ان
الاول ممكن دون الثاني فان الممكن اذا حصل بعد ترجيح احد الطرفين وجب حصول
الواجب وجوده كان او عدمه وقولهم شرط العرض الجوهر فقط ممنوع فان الجوهر قابل
ويجوز توقفه على عرض غيره **المقصد الثالث في احكام الجواهر** وفيه مسائل المسألة الاولى
في حدوث الاجسام قال القول في احكامها مسألة الاجسام حادثة لانها اذا
احتجت بجهة فهي اما للنفس ويلزم منه عدم الانتقال او لغيره وهو
اما موجب او مختار والمختار قولنا والموجب يبطل ببطلان التسلسل ولانها لا
تخلو من الاعراض الحادثة لعدمها المعلوم والقديم لا يعدم لانه واجب الوجود
لذاته اذ لو كان وجوده جائزا لكان اما بالمختار وقد فرضناه قديما
واما بالموجب فيلزم منه استمرار الوجود فالمقصود اذن حاصل
اقول هذه المسألة من اعظم المسائل في هذا العلم ومدار مسائله كلها عليها وهي المعركة
العظمى بين المسلمين وخصومهم واعلم ان الناس اختلفوا في هذه المسألة اختلافا عظيما وضبط
اقوالهم ان العالم اما ان يكون محدث الذات والصفات وهو قول المسلمين كافة
واليهود والنصارى والمجوس واما ان يكون قديم الذات والصفات وهو قول ارسطو وثابت

وفرفطيس وثامسطيوس وابي نصر وعلي بن سينا فانهم جعلوا السموات قديمة
بذاتها وصفاتها الا الحركات والاوضاع فانها قديمة بنوعها بمعنى ان كل حادث
مسبوق بمثله الى ما لا نهاية واما ان يكون قديم الذات محدث الصفات وهو مذهب
انكساغورس وفيثاغورس وسقراط والثنوية ولهم اختلافات كثيرة لا يليق بهذا المختصر
واما ان يكون محدث الذات وقديم الصفات وهذا مما لم يقل به احد لاستحالته وتوقف
جالينوس في الجميع والدليل على الحدوث وجهان الاول ان الاجسام لا بد لها من جهات
واحياز تختص كل جسم بحيز وجهة بالضرورة والا كان الجسم حاصلا لا في حيز
ولا جهة وهو باطل قطعا او يكون حاصلا في كل الجهات وهو ايضا باطل بالضرورة
اذا ثبت ذلك فنقول اختصاص الجسم بذلك الحيز اما ان يكون لذات الجسم او لمعنى
والاول باطل والا لزم عدم انتقاله عن تلك الجهة وهو باطل بالضرورة لانا نشاهد
حركة الاجسام الفلكية والعنصرية وان كان غيره فاما ان يكون قادرا مختارا او هو المطلق
لان مطلب المتكلمين من حدوث الاجسام ليس مقصودا لذاته بل لاثبات واجب الوجود وصفاته
واما ان يكون موجبا فيلزم التسلسل الباطل والا فلا بد اما واجب فيلزم عدم الانتقال والتغير
وهو باطل لما قلنا في امتناع استناده الى الذات واما جائز فيفتقر الى مؤثر اما مختار
وهو المطلوب او موجب فيعود المحال واما ثانيا فلان ذلك الموجب ان كان مجردا تساوى
نسبته في الاجسام فلا يختص لبعض بجهة دون اخرى وان كان مقارنا فافتقر الى جسم
فننقل الكلام اليه اما مختار وهو المطلوب او موجب وهو اما مجرد او مقارن و

ويتسلسل

ويتسلسل لكن التسلسل باطل على ما يأتي وهذا دليل حسن اخذه المصنف من
المتأخرين الا ان بعض مقدماتهم كانت فاسدة والمصنف اصلحه حتى صار محكما
الوجه الثاني ان الاجسام لا تخلو من الحوادث وكلما لا يخلو من الحوادث فهو حادث وهو
المشهور عند المتكلمين وهو مبني على اربع دعاوى اثبات الحوادث وامتناع خلو
الجسم عنها ووجوب سبق العدم على مجموعها وحدوث كل ما لا ينفك عن هذه اما
المقدمة الاولى فقد اشتملت على الدعاوى الثلث المتقدمة اما اثبات المقدمة الاولى
فلانا نعلم ان الجسم ينتقل من الحركة الى السكون وبالعكس وتتبدل عليه احديهما
بالاخرى وكذا في الاجتماع والافتراق فلا يجوز ان يكون المرجع في ذلك الى ذات
الجسم لبقائه ولا الى العدم اما اولا فلانها محسوسة والعدم لا يكون محسوسا ابدا
واما ثانيا فلان الحركة مثلا تتبدل بالسكون وترتفع به وذلك يقتضي ثبوت احدهما
واما كان الاخر مثله لتشاركهما في الماهية وافتراقهما بعوارض واما ثالثا فلانها ليست
اعداما مطلقة بالضرورة ولا اعدام ملكات والا لوجب ان يتصور ملكاتها بل يكون
تصور ملكاتها قبل تصورها ونحن لا نعقل شيئا يكون نسبته اليها نسبة الملكة الى
العدم فلابد من امور زائدة على الجسم هي الاكوان فان قيل هذا مبني على ثبوت
الجوهر في المكان وهو فرع على المكان وهو ليس بثابت لانه اما جوهر او عرض
والاول محال لانه ان كان مجردا استحال حلول المقارنة فيه وان كان مقارنا لزم
التداخل الا ان يعني بذلك المماسة وهو مسلم ولان كل متحيز له مكان ويتسلسل

لا دفعة واحدة وان كان عرضا لزم الدور واذا لم يكن ثبوتيا استحال حلول
الجوهر فيه لانه لا يعقل حصول الجوهر في المعدوم سلمنا لكن التبدل لا يقتضي الثبوت
لان الله تعالى قد كان عالما بان العالم سيوجد ثم بعد وجوده تبدل علمه بالوجود لانه
لو لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا وليست صفة ثبوتية والا تسلسل والجواب عن الاول
انه لم لا يكون المكان جوهرا كما ذهب اليه افلاطون وذلك ان الجوهر ينقسم الى
مقاوم للداخل عليه مانع له وهو الذي يمتنع عليه التداخل والى غيره وهو ما يمتنع عليه
الانتقال وهو المكان وهو البعد والجوهر المانع يمكن ان يداخل غير المانع وذلك
هو كون الجوهر في المكان سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون عرضا هو السطح الباطن
من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي والدور غير لازم وانما يلزم لو قلنا
المكان يفتقر الى المتمكن واما اذا قلنا انه يفتقر الى غيره فلا دور واذا لم يكن ثبوتيا لم يكن
حصول الجوهر فيه حصوله في المعدوم بمعنى انه في العدم وعن الثاني ان التبدل في الاضافات
ذهني لا يقتضي التبدل في الذات والصفات هكذا قال بعض المتأخرين وليس بجيد
لانا نقول التبدل هناك وجد فان اقتضى ثبوت التبدل لها فيه لزم الحدوث والا
اتجه النقض والصواب ان يقال ليس مطلق التبدل يقتضي ثبوت شيء من التبدل فيه بل التبدل
الذي يستحيل خلو الماهية عنه او عن جنسه هما هما ولو منع التبدل في العلم وانتفائها لما علمته
على ما يأتي البحث عنها كان وجها وبهذا الدليل يظهر كون كل فرد من افراد الحركات غيرها
حادث اذ تبدلها يقتضي انعدام افرادها والقديم لا ينعدم لانه اما ان يكون واجب

الوجود

واجب الوجود لذاته فيستحيل عدمه واما ممكن الوجود لذاته فيستند الى فاعل
اما مختار وهو محال لان المختار انما يفعل بواسطة القصد وهو لا يتوجه الى
الموجود فلا يجوز ان يكون من المختار قديما او موجب فيلزم من امتناع عدمه استحالة
عدم القديم فان الله تعالى كان قادرا على ايجاد زيد ابتداء فاذا اوجده زالت
تلك القدرة الاولية وقد كان عالما انه سيوجد فبعد الوجود زال ذلك العلم
مع قدم القدرة والعلم لانا نقول ان تلك اضافات لا تحقق لها في الخارج فزوالها
لا يقتضي جواز عدم القديم واما المقدمة الثانية وهي ان الجسم لا ينفك عنها فقريبة
من البين لان كل جسم في مكان فان كان لابثا فيه فهو الساكن والا فهو المتحرك
لا يقال الجسم اول ما خلقه الله تعالى ليس بمتحرك ولا ساكن فبطل الحصر لانا نقول
كلامنا في الجسم الباقي لا في الحادث سلمنا لكن هذا المنع يعود بالابطال على الخصم
وهو قاعد لنا واما المقدمة الثالثة وهي الطامة العظمى فقد استدل المتكلمون
عليها بوجوه احدها ان كل واحد من هذه الحركات حادث فالكل كذلك اعترض عليهم
بعض المحققين بان حكم الكل قد يخالف حكم الافراد الثاني انها تزيد وتنقص وما
لا نهاية له ليس كذلك فلها بداية فالكل حادث واعترض عليهم بالنقض في المقدمة
الثانية بمعلومات الله تعالى ومقدوراته الثالث التطبيق وهو ان نطبق الجملة المبتدأة
من الآن الى الازل مع من زمان الطوفان اليه فيظهر التفاوت في المبدأ لاتحاد الطرفين
عندنا فرضنا واعترض عليهم بان التطبيق لا يفرض الا في الوهم بشرط ارتسام

المتطابقين منه وذلك محال في ما لا يتناهى فاذن هذا الدليل موقوف على
حصول ما لا يحصل لا في الوهم ولا في الوجود وايضاً الزيادة والنقصان انما فرض
في الطرف المتناهي لا في الطرف الذي وقع النزاع في تناهيه فهو غير موثر فيه ثم احتج
على هذا المطلوب بان كل حادث موصوف بكونه سابقاً على ما بعده لاحقاً لما قبله
والاعتبارات مختلفات فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المعتبرة المبتدأة على الآن
تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق
واللواحق المتباينان في الاعتبار متطابقين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما الى
توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع
النزاع فيه فاذن اللواحق متناهية في الزمان الماضي لوجوب انقطاعها قبل
انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بقدر متناه فتكون متناهية ايضاً ولما
تبين امتناع وجود حوادث لا اول لها في جانب الماضي وتبين فيما تقدم امتناع
وجود حوادث لها اول تنتهي اليه وهو يكون ازلي فقد تبين امتناع وجود ما لا
يخلو الاجسام عنها في الازل وتبين منه امتناع وجود الجسم في الازل واعلم
ان الاعتراض الاول غير صواب لان حكم الاجزاء وان كان قد يخالف حكم الجملة لكن
لا يجب بل قد يتفق احكامها وههنا الكل والجزء من المواضع التي ادعى المتكلمون
الاتفاق فيها وذلك لان الكل قد يراد به الكل النوعي وقد يراد به الكل المجموعي وقد يراد به
كل واحد والثالث غير مراد ههنا فبقي احد الاولين لكن ايهما فرض كان حكمه

كل فرد مستلزماً للحدوث لامتناع وجود النوع خارجاً منفكاً عن شخص ووجود
الكل بدون جزئه واما الاعتراضات الاخريان فقد اجابوا عن اولهما بالفرق
فان معلومات الله ومقدوراته ليست امور ثابتة بل معناه ان الله تعالى لا يوجد
فعلاً الا وهو قادر على غيره وعالم به وعن ثانيهما بان الحاكم بالتطبيق ليس الوهم
بل العقل الذي يعقل الامور التي لا تتناهى ثم ما ادري كيف منع من التطبيق
الذي هو عبارة عن مقابلة كل جزء بنظيره ومناسبته له مع ان مبنى برهانه على
ذلك اذ اعتبار السابقية واللاحقية لكل جزء انما هو بالقياس الى الآخر وذلك
يتوقف على استحضار الجميع فان اسنده الى العقل ههنا فلم لا نقول بمثله وقوله
ان الزيادة والنقصان انما فرضا في الطرف المتناهي مسلم لكن بعد التفاوت بينهما
فرضاً نفرض تطابقهما ثم ان هذا البرهان يستعمله الاوائل في تناهي الاجسام والفرق
بان تلك امور وجودية بخلاف الاشياء التي وقع التطبيق فيها ههنا فلا يحتاج
تلك الحكم الوهم باطل لانه لا بد من اعتبار عقلي او وهمي يحكم بالتطبيق في تلك
الامور الوجودية واما المقدمة الرابعة فضرورية **المسألة الثانية في ابطال التسلسل**
قال وبطلان التسلسل بفرض نقصان جملة ما من الآن لا يؤثر او يؤثر وكلاهما
محالان ولان ما لا يتناهى لا ينقضي بالافراد ولان حركات بعض الافلاك
اكثر من بعض وقوع التفاوت في مثل هذا محال ومعلومات القديم ومقدوراته ليست عدداً
محققاً لانها تابعة بالمعلوم الصالحية اقول لما كان الدليل الذي ذكرناه مبنياً على وجوب

النهاية في الحوادث وامتناع تسلسلها ذكرها يبطل التسلسل ليتم الدليل واعلم
ان المراد من التسلسل هو تسلسل امور بينها ارتباط لا الى نهاية والاوائل شرطوا في
ابطاله امرين الاجتماع في الوجود والترتيب الوضعي كالاجسام او الطبيعي كالعلل
والمعلولات والمتكلمون شرطوا ذلك ايضاً والمصنف استدل على ابطاله مطلقاً
بوجوه احدها التطبيق وهو ان نفرض جملة لا متناهية من الان الى الازل والاخرى
من زمان الطوفان اليه ثم نطبق احدى الجملتين بالاخرى وهو البحث المذكور في المسئلة
السالفة وقوله وكلاهما محال اي التأثير وعدمه اما عدم التاثير فبالضرورة فانا نعلم
ان الشيء ليس كهو لا مع غيره واما التاثير فلوجوب تناهي الجملتين ضرورة انتقاص
الناقصة من الطرف الآخر فتتناهى الجملة الاخرى وثانيها ان الحركات لو كانت
غير متناهية لكانت حركة اليوم موقوفة على انقضاء ما لا يتناهى وانقضاء ما لا
يتناهى بالافراد محال اي كل فرد عقيب الآخر والموقوف على المستحيل يكون مستحيلاً
وثالثها ان حركات زحل اقل من حركات الشمس وهي اقل من حركات القمر وكل ما
نقص عن غيره فهو متناه لا يقال ينتقض هذا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته تعالى فانهما غير
متناهيين واحدهما اقل من الآخر فيثبت الحكم لانا نقول معنى قولنا انه لا تتناهى مقدوراته
ومعلوماته انه ما من عدد يوجد الا وهو عالم به وقادر عليه والدليل على ابطال
التسلسل على طريقة الاوائل ان تلك الامور ممكنة بالضرورة فلا بد لها من مؤثر
ليس فان المجموع والا لكان الشيء مؤثراً في نفسه ولا كل واحد لانه لا يجب به

الجملة ولا البعض كذلك ايضاً ولانه لا يؤثر في نفسه ولا في علله فلا بد من شيء خارج
من الممكنات فيثبت المطلوب وهو وجود مبدء اول لا يسبقه غيره والتطبيق اعترض
بعض المحققين وقال هذا الدليل انما يتم لمجموع الامور الغير المتناهية مؤثر بسبب احتياج
المجموع الى آحاده وانما يجب من ذلك ان يكون المجموع مؤثرات لا نهاية لها هي الآحاد
فاذا لم يكن كل واحد من تلك الآحاد علة لنفسه ولا لعلله يلزم ان لا يكون علة
بانفراده للمجموع ولا يلزم ان لا يكون هو مع سائر الآحاد علة للمجموع وحينئذ
تكون علل المجموع داخلة فيه ولا يلزم من ذلك ان تكون علل المجموع خارجة عنه
فلا يتم مطلوبه وفي قوله واذا لم يكن علة لنفسه ولا لعلله لم يكن علة لذلك المجموع
نظر لانه ان اراد به لم يكن علة تامة كان انفراده صحيحاً لانا اذا فرضنا مجموعاً مؤلفاً
من واجب وممكن هو معلوله لم يكن الواجب علة لنفسه ولا لعلله ومع ذلك يكون
كل واحد منهما جزءاً من علة المجموع ولا يكون لذلك المجموع علة خارجة عنه واقول
الافراد اذا جمعت فقد يحصل لها مع الاجتماع صورة اخرى او هيئة وقد لا
يحصل اما الاول فيزيد على الافراد والجملة التي اخذناها نحن بالمعنى الثاني هي نفس آحادها
فلو اثرت الآحاد فيها لزم ان يكون الشيء مؤثراً في نفسه ثم نقول الممكنات قد اشتركت
كلها في امر هو امتناع وجودها بالنظر اليها فلا بد لها من مؤثر خارج عنها والا
لشاركها في امتناع الوجود فكيف يوجبها قال الشيخ في الالهيات الممكنات كلها
متناهية او غير متناهية اشتركت في كونها اوساطاً الا المعلول فانه طرف فلا بد

من طرف آخر هو الواجب المسألة الثالثة في شبهة الخصم والرد عليها قال

وحجة الخصم ان حدوث العالم بعد ان لم يحدث يفتقر الى مخصص ويلزم

المذهب ولان الامكان متحقق ولا بد له من محل وايضا فهو جواد فكيف

يكون معطلا عن الجود وهذا كله مبني على ان فرض قدم الحادث محال فلا مخصص

سواء وعليه تخريج الشبه اقول لما استدل على مطلوبه شرع

في الشبه التي توردها الاوائل على نقيض مطلوبه وبين وجه الانفصال عنها وقد ذكر

هنا ثلث شبه الشبهة الاولى وهي اقواها وتقريرها ان المؤثر التام في ايجاد

العالم اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما لزم وجود اثره معه والا لكان

تخصيص بعض الاوقات بالحدوث فيه ان لم يفتقر الى مخصص لزم رجحان احد طرفي

الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال وان افتقر لم يكن المؤثر التام ازليا هف ولكنا

ننقل الكلام الى ذلك المخصص ويلزم التسلسل وان كان حادثا افتقر الى محدث

بالضرورة فان كان مؤثره التام ازليا لزم ايجاده ازلا هف وان كان

حادثا لزم التسلسل ايضا وهو المطلوب وهذه اقوى شبهة القوم الشبهة الثانية

قالوا كل حادث فهو مسبوق بامكان يفتقر الى محل ثابت ازلي وهذا يفتقر الى

مقدمات المقدمة الاولى سبق الامكان وذلك ظاهر لانه قبل حدوثه ليس بواجب

والا لوجد قبل وجوده ولا ممتنع والا لاستحال وجوده دائما فيثبت الامكان

المقدمة الثانية انه يفتقر الى محل وذلك لان الامكان نسبة بين الوجود

والمهية

والمهية فهو مغاير لهما وليس بجوهر فكان عرضا محتاجا الى المحل المقدمة

الثالثة ان ذلك المحل يكون ثبوتيا لان الامكان ثبوتي وقد استدلوا عليه بانه نقيض

لا امكان وهو عدمي فيكون نقيضه ثبوتيا وهو مغاير لصحة اقتدار القادر لانا نعللها به

المقدمة الرابعة ان ذلك المحل يكون ازليا لانه لو كان حادثا لافتقر الى امكان آخر

ولزم التسلسل وذلك المحل هو الهيولى واذا ثبت قدم الهيولى لزم قدم الصورة لاستحالة

انفكاكها عنها والا لكانت نقطة او خطا او سطحا او جسما ان كانت ذات وضع

او كونها مفارقة مع فرض التجرد او الترجيح لحصولها في مكان خاص لا لمرجح والكل محال

والهيولى والصورة هما الجسم فيكون الجسم قديما الشبهة الثالثة ان ايجاد العالم جود

فلو كان حادثا لزم تعطيل الله تعالى عن الجود مدة لا تتناهى وهو محال واجاب

المصنف عن الجميع بشيء واحد وهو ان فرض وجود العالم في الازل محال لانه حادث

له اول والازل ينافي ذلك وفيما لا يزال هو ممكن فقد ظهر الفرق والتخصيص ان

ايجاده ازلا محال وفيما بعده ممكن من غير احتياج الى محدث امر في الذات او خارج

اما تخصيص ايجاده بوقت دون آخر فذلك مستند الى المصلحة او غيرها من الاسباب التي

يعجز عن تفصيلها ولهذا يظهر الجواب عن الثاني لانه اذا كان مستحيلا لم يكن

في الازل امكان ولا مادة ولا غيرهما وعن الثالث ايضا لان ترك الجود مع استحالته

ليس بتعطيل مع انه خطابي وقد اجاب المتكلمون عن الشبهة الاولى بان وجوب

قدم الاثر عند قدم المؤثر انما يصح اذا كان المؤثر موجبا اما المختار فلا ولهذا

يخصص الجائع والعطشان ذو الهارب احد الرغيفين والاناءين والطريقين
على الآخر لا لمرجح وايضا يجوز ان يكون المخصص هو الارادة الازلية او العلم بايقاعه
في وقت وقوعه او المصلحة وايضا فطلب التخصيص انما يتوجه لو امكن غيره وايجاد
العالم قبل وجوده محال اذ لا قبل هناك وبالجملة فالاوقات التي يطلب فيها التخصيص
معدومة فلا تمايز بينها الا في الوهم واحكام الوهم في مثل ذلك غير معقولة وانما
يبتدئ وجود الزمان مع اول وجود العالم ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات
قبل ابتداء وجود الزمان اصلا وايضا فهو معارض بالحادث اليومي وعن الشبهة
الثانية بالمنع من كون الامكان ثبوتيا لوجوه احدها انه لو كان لكان واجبا وهو
محال والا لكان الممكن واجبا او ممكنا فيتسلسل او ممتنعا فيكون الممكن ممتنعا الثاني
ان يكون الشيء قبل وجوده ممكن فيكون المعدوم متصفا بالثبوت الثالث كيف يعقل
حلول صفة الشيء في غيره الرابع ان الهيولى ممكنة فلها هيولى اجاب بعض المحققين عن
الاول بان الامكان امر عقلي فيما اعتبر العقل للامكان مهية او وجودا حصل فيهما امكان
وانقطع اعتباره فان قيل تحقيقه ان كون الشيء معقولا لا ينظر فيه العقل ويعتبره فيه وجوده
ولا وجوده من كونه آلة للعاقل ولا ينظر فيه من حيث ينظر فيما هو آلة لتعقله بل
انما ينظر فيه مستقلا والعاقل يعقل السماء بصورة في عقله فيكون معقوله السماء ولا ينظر حينئذ
في الصورة التي بها يعقل السماء ولا يحكم عليها بحكم بل يعقل ان المعقول بتلك الصورة
هو السماء وهو جوهر ثم اذا نظر في تلك الصورة اي جعلها معقولا منظورا اليها لا آلة

النظر الى غيرها وجدها عرضا موجودا في محل هو عقله ممكن الوجود وهكذا الامكان
هو كآلة للعاقل بها يعرف حال الممكن في ان وجوده كيف يعرض لماهيته ولا ينظر
في كون الامكان موجودا او غير موجود او جوهرا او عرضا او واجبا او ممكنا ثم ان نظر في
امكانه او وجوده او وجوبه لم يكن بذلك الاعتبار امكانا للشيء بل كان عرضا في محل
هو العقل وممكنا في ذاته ووجوده غير ماهيته واذا تقرر هذا فالامكان من حيث هو
امكان آخر لا يوصف بكونه موجودا او ممكنا واذا وصف بشيء من ذلك لا يكون
حينئذ امكانا بل يكون له امكان آخر وفي هذا اعتراف بكون الامكان امرا عقليا
واعتبارا ذهنيا لا يتحقق له عينا وهو المطلوب فلا يلزم قدم الهيولى وعن الثاني
بان الامكان صفة للمتصور المستندة الى الموجود الخارجي فالشيء حال عدمه يكون
متصورا فيكون موصوفا بالامكان وعن الثالث بان ذلك الغير محل الممكن واذا حل
فيه الموصوف كان حلول الصفة فيه اولى وعن الرابع ان امكان الهيولى بحسب
ماهيتها وهو امر عقلي يعقل عند انتساب الماهية الى وجودها والذي يتعلق به هو الا
وهو استعداد وجود شيء فيكون موجودا قبل وجود ذلك الشيء ويحتاج الى محل
لانه عرض من انواع الكيف واعلم ان الجوابين الاولين فيهما اعتراف بكون
الامكان ذهنيا فلا يستدعي محلا في الخارج وفيه ابطال الدليل الذي احتج
عن الاعتراض عليه وجوابه عن الثالث ضعيف لان حلول الشيء في غيره لا يقتضي
جواز حلول صفات ذلك الشيء في ذلك الغير فلا يكون عنه وجوابه عن الرابع

ايضا ضعيف لان الدليل انما يقتضي ثبوت الامكان الراجع الى الماهية لا الاستعداد وهي

مثلا فان قالوا ان كل حادث فلا بد ان يسبقه استعداد وموضع يوجد فيه كان

هو نفس النزاع المسألة الرابعة في ان العالم لا يجب ان يكون ابديا قال والعالم لا

يجب ان يكون ابديا لان قبول الماهية للعدم من لوازمها فكيف يكون ابديا وشبهة

الخصم ناشئة من كيفية الاعدام لان عدم الشيء اما بمعدم او الضد او انتفاء شرط وفي

الانتفاء ما يجيء اولا والضد يلزم الدور والعدم لا يعقل التعلق ولا بد من الوجود

وهو الضد وهذه شبهة باطلة بالواحد منا وتلازم الضد والعلة غير محوجة

الى الحلول

اقول اتفق العقلاء على امكان عدم العالم نظرا الى ذاته الا من جانب الفحص وقد مال

الاوائل القائلين بكونه واجبا لذاته وكلامهم قد بان بطلانه ثم اختلفوا فذهب المسلمون

الا الكرامية والجاحظ الى ان العالم ليس واجبا بغيره ايضا على الدوام بل يمكن عدمه

نظرا الى الغير وقالت الاوائل والكرامية انه يمتنع عدمه نظرا الى علته ثم اختلف

القائلون بجواز عدمه هل هو معلوم عقلا او سمعا قال ابو علي الجبائي والاشاعرة بالاول

وقال ابو هاشم بالثاني ثم اختلفوا ايضا في كيفية الاعدام فقالت الاشاعرة انه

يفنى لان الله تعالى لم يخلق الاعراض التي تحتاج الجواهر الى بقائها قال ابو بكر

الباقلاني وتلك الاعراض هي الاكوان وقال في موضع اخر ان الفاعل يفنيها

بغير واسطة وبمثله قال محمود الخياط وقيل ان الجوهر يحتاج من كل جنس

من اجناس الاعراض الى نوع فاذا لم يخلق اي نوع كان انعدم الجوهر وبمثله

قال امام الحرمين وقال الكعبي انه لم يخلق البقاء وهو عرض انعدم الجوهر

وقال ابو الهذيل العلاف كما امر قيل له كن فكان كذلك يقول له افن فيفنى وقالت

الجبائيان ان الله خلق الفناء وهو عرض فيفنى جميع الجواهر الا ان ابا هاشم جعل

الفناء واحدا وابا علي جعل لكل جوهر فناء وذلك العرض يفنى لذاته فهذه هي المذاهب

المشهورة واستدل المصنف على بطلانه بان العالم محدث فقد كانت ماهيته متصفة

بالعدم ثم اتصفت بالوجود فتكون قابلة لهما وذلك القبول من لوازم تلك الماهية والا

كان عارضا فتفتقر الماهية في قبوله الى قبول آخر واذا كان من لوازمها استحال وجوب

البقاء على تلك الماهية واعلم ان هذا الدليل صحيح يمكن ان يورد على قدماء الاوائل

اما على القائلين بالوجوب مستندا الى الغير فلا لان العالم حال وجوده مستندا الى

الغير يكون واجبا به والا لما وجد واذا كان واجبا به حالة الحدوث جاز ان يدوم

ذلك الوجوب لدوام المؤثر فاذن ليس طريق الرد هذا بل ان يقال المؤثر قادر مختار

والعالم من حيث الماهية قابلة للعدم يكون قابلا للعدم باعتبار ماهيته وفاعله

واستحالة العدم عليه بالنظر الى الغير انما يكون اذا كان المؤثر موجبا ويستند في

هذا الى السمع احتج الاوائل بان المؤثر موجب فيدوم وبان كل قابل للعدم فله

هيولى فلو صح العدم عليها تسلسل وبان العدم بعد الوجود يستلزم ثبوت بعدية

لا تحقق الا بزمان عارض لحركة قائمة بالجسم فيلزم ثبوت العالم حال عدمه وا...

الكرامية بان عدم العالم لا يمكن استناده الى ذاته والا لكان ممتنعا ولا الى
الغير لان ذلك الغير اما وجودي او عدمي والاول اما مختار او موجب لا جائز
ان يستند الى العدمي لانه اما ان يكون انتفاء شرط او انتفاء علة والا لم يكن له
مدخل في تاثير الاعدام لكن ذلك باطل لان شرط الموجود وعلته موجودان فيكون
الكلام في كيفية عدمهما كالكلام في العالم وايضا شرط الجوهر هو العرض فيكون
محتاجا اليه لكن العرض محتاج الى الجوهر فيلزم الدور ولا جائز ان يستند الى الموجب
لانه يعطي الوجود فاذن ليس الا طريان الضد لكنه محال والا لزم الدور لان
حدوث الضد يتوقف على انتفاء الاول فلو علل انتفاء الاول به لدار ولان
التضاد حاصل من الجانبين فليس انتفاء احدهما بالاخر اولى من العكس فاما ان
ينتفيا معا او يوجدا معا لكن انتفاءهما محال لان العلة في نفي كل واحد منهما
وجود الاخر فلو انتفيا معا وجدا معا محال والا لزم اجتماع الضدين
لا يقال الحادث اولى لانه متعلق السبب فيكون اقوى ولانه حال حدوثه
لو عدم لزم اجتماع الوجود والعدم فيه وهو محال ولانه في حال يكون اكثر اعدادا
لانا نجيب عن الاول بان الباقي متعلق السبب ايضا لامكانه وعن الثاني
بان المحال يلزم لو قلنا انه يوجد الحادث ثم يعدم ونحن نقول لان الباقي يمنع
الحادث من الطريان وعن الثالث ان اجتماع الامثال محال ولا يجوز ان يعدم
بالفاعل لان الاعدام ان كان وجودا لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم

والا

والا كان الوجود عين العدم احق ما يكون في الباب انه يوجب فيرجع الى
طريان الضد وان لم يكن وجودا كان عدما محضا فيستحيل استناده الى المؤثر
لانه لا فرق في العقل بين ان يقال لم يفعل وبين ان يقال فعل النفي والا لوقع التمايز في
العدميات فيكون ثبوتية والجواب عن الاولين انا نابى من كون الفاعل قادرا وما تقدم
من كون الامكان عدميا وعن الثالث ان البعدية والقبلية من الصفات الاعتبارية
ولا يجب وجود معروضهما كالامكان والامتناع ولانهما يلحقان الزمان فيلزم التسلسل
ولان العدم يوصف بهما والباري تعالى ولانهما لو كانا وجوديين لافتقر الى قبلية
وبعدية اخرى ويتسلسل اجاب بعض المحققين عن الاول بان القبلية والبعدية يلحقان
الزمان لذاته ولما عداه بسببه فلا تسلسل وعن الثاني انا نلتزم صحة اتصاف العدم بهما
لكن وجودهما في الذهن يدل على وجود معروضهما في الخارج وعن الثالث ان العقل
اذا اعتبرهما قبلية وبعدية حصلتا لهما لكن ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار والاول
ضعيف لانه اذا عقل في بعض الموجودات حصول السبق والتاخر من غير زمان فلم لا يعقل
في العدم والوجود وكيف لا يصح ان يقال انهما يلحقان الزمان لذاته واجزاء الزمان
متساوية بل هي امور فرضية لا وجود لها الا بالفرض واتصاف بعضها بالتقدم دون بعض
يقتضي وجودها فعلا فيلزم تتالي الآنات والثاني ضعيف لان المقتضي لثبوت المعروض
في الخارج اما ثبوتهما في الذهن وهو محال بالامكان والامتناع واما كون ما يلحقهما
وهو باطل لان الذهن يلحقهما بالعدميات والثالث تسليم كونهما عقليين لا بد ان

على وجود معروضهما في الخارج اذ المفروض هنا القبليات والبعديات الذهنية وعن
الرابع انها شبهة باطلة بالواحد منا واعلم انه قد نقل عن الكرامية ان الواحد منا
اذا مات يعدم فلهذا نقض الشيخ عليهم بذلك واجاب الشيخ [illegible] وهو
انه يعدم بطريان الضد والدليل غير لازم لان انتفاء الاول عند حدوث الثاني وليس حدوث
الثاني محتاجا الى الاول وان كان لا ينفك عنه كان العلة لا تنفك عن المعلول
وهو غير محتاج اليه وحصول الرجحان من غير مرجح ليس بلازم لجواز ان يكون الحادث
اقوى وان كنا لا نعرف وجه قوته وايضا فالباقي حافظ للوجود الحاصل والحادث
معط للوجود والمعطي اقوى من الحافظ فترجح الحادث سلمنا لكن لا يعدم بالفاعل
وما ذكروه غير لازم لان قولنا الفاعل حكم بالاستمرار على ما كان ويعدم صدور شيء
عن الفاعل وقولنا فعل العدم تجدد العدم بعد ان لم يكن والصدق عن فاعله فيما تمايز
واقع بالضرورة ولا استبعاد في التمايز بين العدميات بانتسابها الى وجودين
او بانتساب احدهما دون الآخر وايضا فما ذكروه يقتضي ان لا يتجدد عدم اصلا لانا
نقول المتجدد ان كان وجوديا لم يكن عدما وان كان عدميا فهو محال لانه لا فرق
بين قولنا لم يتجدد شيء وبين قولنا تجدد العدم ولما كان ذلك باطلا بالضرورة
فكذا ما قلتموه وقال بعض المحققين انه ليس عليه شك بل هو زيادة شك وتوكيد
لقولهم تعول الاعدام غير ممكن الا بطريان الضد وانتفاء الشرط فهو مذهب
اكثر المتكلمين وفيه نظر لان الجواب بالمعارضة انما هو اسجال كلام الخصم فيما

علم

علم بطلانه بالضرورة فيكون باطلا وليس فيه زيادة شك بل هو ابطال دليل الخصم
سلمنا لكن يجوز ان يعدم بانتفاء الشرط والدليل غير لازم لان دعوى ان الشرط
لا يكون الا اعراضا خالية عن الحجة لجواز ان يكون للجوهر وللعرض امرا عدميا
او نقول الجوهر شرط للعرض لا ينتفي فاذا لم يفعل الله تعالى انتفى الجوهر او يكون الجوهر
والعرض متلازمين وان لم يكن لاحدهما حاجة الى الآخر كالمتضايفين فاذا لم يوجد
احد المتلازمين انتفى الآخر وقال بعض المحققين هؤلاء الكرامية يقولون ببقاء
الاعراض فلا يرد عليهم ما ذكرتموه والتلازم من غير الحاجة محال والتمثيل بالمتضايفين
غير صحيح لان اضافة كل واحد منهما محتاجة الى ذات الآخر ثم اجاب عن الدور
بانه انما يلزم لو كان المحتاج اليه محتاجا الى المحتاج فيما يحتاج فيه اليه وههنا
ليس كذلك فان احتياج الجوهر الى عرض ما لا بعينه الا الى عرض معين والعرض
المعين محتاج الى جسم بعينه فلا يلزم الدور اقول قول الكرامية ببقاء الاعراض
ليس بمخرج للجواب عن الصحة لجواز بطلان قولهم بل الاولى ان يقال هذه المسألة
تتوقف على استحالة البقاء على الاعراض فان ثبتت صح الجواب والا فلا واما
عن المتضايفين ضعيف لان محتاجا الاضافة الى معروض الاخرى لا يقتضي حاجتها
اليها مع التلازم وخرجا عن دفع الدور وحيد المقصد الرابع في الوجود وفيه
مسائل المسألة الاولى في ان الوجود نفس الماهية قال [illegible] في الموجودات
الشيء نفس ذاته والا لزم التسلسل ووجب قيام الموجود بالمعدوم وكلاهما [illegible]

اقول اختلف الناس في ذلك فذهب البصريون من المعتزلة والمثبتون من
الاشاعرة الى ان وجود الممكنات زائدة عليها ومشترك بينها وقال ابو الحسين البصري
وابو الحسن الاشعري وجماعة من المتكلمين ان وجود كل شيء نفس حقيقته وقد اختار
المصنف هذا المذهب وقالت الاوائل ان الوجود مقول بالتشكيك بين الموجودات
وهو زائد عليها والكل موجود بوجود خاص ففي الممكنات ذلك الوجود الخاص زائد
وفي الواجب هو نفس الماهية واستدل المصنف بوجهين الاول ان الوجود لو كان زائدا على
الماهية لكان عدما محضا لاستحالة ان يكون الشيء عين نقيضه بل يكون ثبوتيا فيكون ثبوته
زائدا عليه ضرورة فما كنتم اعتبرتم من الثابتات في الثبوت وتخصيصه بامر زائد فالمشترك
غير المخصص ويلزم ان يكون لذلك الوجود وجود آخر ويتسلسل الثاني ان الوجود لو كان
وصفا ثبوتيا قائما بالماهية لزم قيام الموجود بالمعدوم وهو محال اذ يستحيل ان
تكون الماهية موجودة والا لزم اشتراط الشيء بنفسه او كون الماهية موجودة مرتين
والكل محال وايضا لو كان الوجود زائدا لم يكن الموجود الواحد واحدا بل موجودات
كل منها موجود ويلزم ثبوت ما لا يتناهى احتج الآخرون بانا نفرق بين قولنا السواد
سواد وبين قولنا السواد موجود ولان الوجود لو كان نفس الماهية لم يتحقق الامكان
السلبي فلا يتحقق التأثير ولانا نعقل الماهية ونشك في وجودها ولان مفهوم الوجود
بديهي بخلاف الماهية ولان الوجود مشترك فيكون مقابلا واحدا فلو لم يكن زائدا لزم
عدم الانحصار في النقيضين والتقسيم الى الواجب والممكن ولزوال الاعتقاد بالخصوصيات
وثبات

وثبات اعتقاده فيكون زائدا ولانتفاء التسلسل في العلل والمعلولات ولكان الجنس
داخلا في طبيعة الفصل والتحقيق عندي في هذا الباب ان الوجود زائد في التصور
لا في الخارج وليس الوجود حالا في الماهية حلول السواد في الجسم وانما تكون الماهية
محلا له من حيث هي هي لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم ولا باعتبار عدمهما وتلك
ذهنية وبهذا التحقيق تزول جميع الاشكالات الموردة من الجانبين مسألة
الثانية في ان المعدوم ليس بشيء قال والمعدوم غير ذات في العدم والعلم لله
والتميز حاصل في التخيل الوجود ونفيا باعدت عليه انه غير محقق وان كان
ممكنا اقول زعم اكثر المعتزلة كابي يعقوب الشحام وابي علي وابنه وابي الحسين
الخياط والبلخي وابي عبد الله وابن عياش وابن عبد الجبار ان المعدومات الممكنة
قبل اتصافها بالوجود ذوات وحقائق واعيان خارجية والفاعل انما يؤثر في جعلها
موجودة وانها متميزة باشخاصها وان الثابت من كل نوع في تلك الاشخاص
غير متناه وانها متساوية في كونها ذوات وان اختلفت بالصفات ثم اختلفوا فذهب
جمهورهم الى انها في العدم موصوفة بصفات الاجناس كالجوهرية والسوادية الا ابن
عياش فانه نفى الصفات عنها وزعم البصري ان المعدوم بكونه صفة ومعدوما
وانكره الكل وزعم الخياط انها موصوفة بكونها اجساما في العدم وانكره الباقون
اما النفاة فمن الاشاعرة وابو الحسين البصري من المعتزلة ومن تبعهم وابو الهذيل
العلاف فانهم قالوا ان المعدومات قبل وجودها نفي محض وعدم صرف والاوائل

زعموا ان للمهية عينا الوجود وانه يجوز تعريتها عن الخارجي وعن الذهني وهل
يجوز تعريتها عنهما معًا منع المحققون منه واتفقوا على ان تلك المهيات لا وحدة
ولا كثرة من حيث هي هي بل هذه لواحق ويلحقها العقل بها لنا على انها نفي محض قبل
الوجود ان الوجود نفس المهية فلا يمكن اجتماع الوجود والعدم وكذا المهية معدومة وهذه
الدلالة لا تمشي عند الشيخ ابي اسحق المصنف واما عندنا فلا بل الذي نقوله ان الماهيات
لو كانت ثابتة في العدم لكانت قد اشتركت فيه وامتازت بخصوصياتها وما به
الاشتراك غير ما به الامتياز ولا نعني بالوجود الا ذلك الثبوت وتحصلت في الاعيان
فتكون موجودة حال عدمها وهو محال احتج المثبتون بان العدم متميز وكل متميز ثابت
اما الصغرى فلانه معلوم ومراد ومقدور وذلك متميز عن غير المعلوم والمراد والمقدور
واما الكبرى فلان المعنى بكون المعدومات ماهيات متميزة متحققة ونحن نعلم
ان امتياز هذه المهية عن غيرها انما يكون بعد تحققها وايضا الممكن متميز عن الممتنع
والامتناع لكون محله عدميا ليس ثبوتيا فنقيضه وهو الامكان ثبوتي فالممكن
الموصوف ثابت والجواب ان ما ذكرتموه من العلم والتميز حاصل في المستحيلات مع
انها غير ثابتة وفي المركبات مع اعترافكم بكونها نفيا محضا وان كانت ممكنة وفي
الاضافات والوجود نفسه فانه معقول وليس بثابت في العدم وايضا لو كان
متعلق الارادة والقدرة ثابتا لزم تحصيل الحاصل والابطال كلامهم وقد سلف
ان الامكان ذهني المسألة الثالثة في قسمة الموجود الى القديم والمحدث قال

والموجود

والموجود اما ان يكون لا اول له وهو القديم او يكون وهو الحادث
اقول اعلم ان الموجود اما ان يكون مسبوقا بالعدم او لا يكون والثاني هو القديم
والاول هو المحدث ثم لما كان السبق يقال على خمسة معان سبق العلية والذات
والرتبة والشرف والزمان وعلى سادس زاده المتكلمون وهو تقدم امس على اليوم
والاول والثالث والرابع لا يعتبر هيهنا فبقي الباقيان فالسبق ان اخذ بالذات
فهو المحدث الذاتي وذلك لان الممكن لا يستحق من ذاته الوجود بل من غيره وما بالذات
اسبق مما بالغير فالاكون سابق على الكون بالذات ويقابله القديم الذاتي وان
اخذ بالزمان كان هو المحدث الزماني وهو الذي سبق عدمه وجوده بالزمان فالزمان
لا يصح ان يكون محدثا بهذا الاعتبار وان اخذ بالمعنى الاخير فهو المصطلح عليه
بين المتكلمين دون الاولين والقديم يقابله بالمعاني المذكورة المسألة الرابعة في
ان القديم لا يستند الى المؤثر قال **والقديم لا يستند الى الفاعل ان كان مختارا او
يستند اليه ان كان موجبا** اقول الذي يجب في الكتاب من المسئلة ما وقع
الخلاف فيها بين المتكلمين والفلاسفة وليس كذلك لان المتكلمين جوزوا استناد
القديم الى قديم موجب لا يفعل بواسطة القصد واحالوا استناده الى المختار لان
المختار انما يفعل بواسطة القصد وهو لا يتصور الى الموجود بل الى شيء
معدوم والفلاسفة سلموا هذين فلا منازعة بينهم في الحقيقة نعم المتكلمون
لما ابطلوا الموجب لزم ان يكون العالم محدثا وايضا منعوا من كون القديم يسمى

معقولاً والاوائل جوزوه فالمنازعة لفظية قال بعض المحققين هذا اصلح من
غيره واوضح الحصين لان المتكلمين لم ينفوا القول بالعلية والمعلولية فان السيد قضى
واصحابه زعموا ان العالمية والقادرية والحيية والموجودية احوال كانت الذات
عليها في الازل معللة بالحالة الخاصة وزعمت الكلابية ان عالمية الله تعالى
وقادريته قديمتان مستندتان الى العلم والقدرة وهو مذهب اكثر الاشاعرة وزعم
ابو الحسين ان العالمية حالة معللة بالذات واما الفلاسفة فانهم لم ينفوا
الاختيار عن الله سبحانه اقول هذا ضعيف جداً لانا لم نقل ان المتكلمين نفوا العلة
والمعلول في كل صورة بل نفوه في العالم وامر غيره مستند الى علة فلا يرد تعليل
ما ذكره بعلة والاختيار الذي اثبته الاوائل ليس هو الذي اثبته المتكلمون بل
الاختيار واقع عليهما بالاشتراك اللفظي المسألة الخامسة في انقسام الموجود
الى الواجب والممكن قال والموجود اما ان يكون واجباً او ممكناً اقول هذه قسمة
ضرورية لان الموجود اما ان يكون مستغنياً عن الغير او لا يكون الاول الواجب والثاني الممكن
واعلم ان الممكن يقال على اربعة معان بالاشتراك اللفظي العام وهو الذي
يحكم فيه برفع احدى الضرورتين والخاص وهو الذي يحكم فيه برفعهما معاً والاخص
وهو الذي يحكم فيه برفع الضرورات كلها الذاتية والمشروطة والوقتية والاستقبالي
وهو الذي يعتبر فيه رفع الضرورة بالنظر الى الاستقبال ومرادنا في هذه القسمة هو
الخاص فالمنفصلة حقيقية ولو اردنا العام لكانت المنفصلة التي ذكرها الشيخ

ابو اسحق

ابو اسحق مانعة الخلو ولو اردنا الاخص او الاستقبالي لكانت مانعة الجمع
قال هيهنا الوجوب مغاير للوجود لاشتراك الثاني دون الاول ولانا نقول
موجود واجب فيفيد وان لم يكن بينهما ملازمة صح الانفكاك بينهما وهو باطل
لعدم انفكاك تعقل الوجود عن الوجوب وبالعكس لكونه صفة وليست
الملازمة من الطرفين لاستحالة الدور ولا من الوجود والا لاشترك الوجوب
لتعدد الموجودات ويلزم كون الوجوب معلولاً ولا بالعكس لان الوجوب نعت
متأخر فلا يكون علة للوجود لا يقال الوجوب عدمي لانا نقول انه مؤكد
الوجود ولان اللاوجوب المحمول على العدمي عدمي فالوجوب ثبوتي اجاب
بعض المحققين بان الوجوب لو اشترك بالتواطي لتساوت افراده في
الاقتضاء وليس وانما اشتراكه بالتشكيك فكان كاقتضاء نور الشمس الابصار
العشي بخلاف غيره من الانوار ولا يلزم من كون الوجوب لازماً كونه معلولاً
والحق ان الوجوب والامكان والامتناع امور معقولة تحصل في العقل من استناد
المتصورات الى الوجود الخارجي وهي في انفسها معقولات للعقل شرطاً للاستناد
المذكور وليست بموجودات في الخارج حتى يكون علة للامور التي استندت اليها او
معلولة لها كما ان تصور زيد وان كان معلولاً له بتصوره لا يكون علة لزيد
ولا معلولاً له وكون الشيء واجباً في الخارج هو كونه بحيث اذا تعقله عاقل استند
الى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجوب واذا كان الوجوب سلبياً لا يلزم

منه ان يكون نقيضا للوجود فان السلب هو سلب شيء عن شيء وسلب شيء
عن الوجود لا يكون حمل العدم عليه وايضا ان كان الوجوب واللاوجوب نقيضان
يبقى نقيضهما جميع الاحتمالات والوجود والعدم كذلك وكان العدم محمولا على
اللاوجوب حملا كليا لانه من الجائز ان يكون بعض ما هو وجوب عدميا ايضا
فان الممكن العام والممتنع نقيضان بالوجه المذكور والممتنع عدمي ولا يجب ان
يكون كل ما هو ممكن بالامكان العام وجوديا بل بعضه وجودي وبعضه عدمي

المسألة السادسة في خواص الواجب لذاته قال مسالة خواص الواجب الذاتي
لا يكون وجوده بغيره والا لانتفى حال فرض عدم الغير وان لا يتركب عن الغير
والا كان محتاجا اليه وان لا يكون وجوده زائدا عليه والا لزم الاستغناء او
التنافي في الوجوب والامكان او لزم تاثير الموجود في المعدوم والكل محال وان لا يصح
عدمه والا كان وجوده مفتقرا الى عدم موجب العدم فيتنافى الفرضان

اقول قد ذكر المصنف اربع خواص للواجب الذاتي الاولى انه لا يجب به وبغيره
معا لان ما بالذات لا يرتفع بارتفاع الغير وما بالغير يرتفع بارتفاعه فيلزم اجتماع
النقيضين حال فرض عدم الغير الثانية انه لا يتركب عن غيره والا كان محتاجا اليه
ضرورة احتياج المركب الى المفرد اعني اجزائه فيكون ممكنا مع فرض وجوبه وان لا
يكون واجبا به وبغيره معا الثالثة ان وجوده نفس ماهيته وهو قول الاوائل
ومذهب ابي الحسين البصري وابي الحسن الاشعري خلافا لاكثر المتكلمين والدليل على

ذلك انه لو كان زائدا فاما ان يكون محتاجا الى الماهية او مستغنيا والثاني باطل
بالضرورة لانه لا يعقل استغناء الصفة عن المحل والاول يقتضي ان يكون ذلك
الوجود ممكنا وهو محال لانه ينافي الوجوب وهذا كاف الا ان المصنف قسم القسم الثاني
الى قسمين زيادة في الايضاح وهو ان يقال اذا كان الوجود ممكنا فلا بد له من مؤثر فاما
ان يكون المؤثر شيئا غير الماهية وهو محال لانه يلزم منه احتياج واجب الوجود
في وجوده الى غيره وهو محال او نفس الماهية فان اثرت وهي موجودة لزم التسلسل
وكون الماهية موجودة مرتين وان اثرت وهي معدومة لزم تاثير المعدوم في الموجود
وهو محال قيل عليه لم لا تؤثر من حيث هي هي كالقابلية ولان وجوده معلوم وماهيته
غير معلومة ولان الوجود ان اقتضى التجرد اطرد فالممكنات ليست موجودة او تجردها
نفس ماهيتها وان اقتضى عدمه فهو المطلوب وان لم يقتض شيئا لزم افتقار
واجب الوجود في تجرده الى علة منفصلة اجاب بعض المحققين عن الاول بان المؤثر في
الوجود لا يعقل ان يكون عدميا والماهية من حيث هي هي انما تكون موجودة في الذهن
معدومة في الخارج فلا تكون حينئذ مؤثرة بخلاف القابل الذي ليس مبدأ التاثير
وعن الثاني بان الوجود الخاص به غير معلوم والوجود العام المقول بالتشكيك زائد
في المعقولية وعن الثالث ان المقول بالتشكيك على اشياء اذا اقتضى شيئا لا يجب
اطراده كالضوء الحاصل من الشمس المقتضي لابصار الاعشى بخلاف غيره من الانوار
الرابعة انه لا يصح عدمه وهذه قضية بديهية لان الواجب لذاته لا يكون ممكنا

لذاته واستدل المصنف عليها ببرهان غير واضح وهو انه لو جاز عدمه لكان لعلة
يجب معها فيكون وجوده متوقفا على عدم تلك العلة فيكون ممكنا وقد فرضناه
واجبا لذاته هف وليس بجيد لان عدم واجب الوجود ممتنع لذاته لا لغيره وتعليل
الامتناع بعدم توقف وجوده على عدم سبب العدم تعليل ما يثبت للشئ لذاته
بعلة غير ذاته المسألة السابعة في خواص الممكن لذاته قال وخواص الممكن لذاته ان
لا يوجد احد طرفيه الا بامر منفصل وان لا يكون احد الطرفين اولى به والحاجة
الى المؤثر من الامكان لا من الحدوث اقول لما فرغ من خواص الواجب
شرع في خواص الممكن وقد ذكر هنا ثلثا الاولى انه لا يوجد احد طرفيه اما الوجود
او العدم الا بعلة خارجة عن ذاته منفصلة عنه لانه لولا ذلك لزم احد الامرين
اما استغناؤه وهو باطل بالضرورة او افتقاره الى العلة هو ذاته وهو محال لان
العلة متقدمة فلو كان الشئ علة في نفسه لزم تقدمه على نفسه وذلك باطل
بالضرورة الثانية انه لا يعقل ان يكون احد الطرفين اولى به من الاخر لانه مع
تلك الاولوية ان امكن وقوع الطرف المرجوح فليفرض في وقت فتخصيص احد
الوقتين بوقوع احد الطرفين دون الاخر ترجيح من غير مرجح وهو محال وان لم يكن
ذلك كان وجوبا لا امكانا قال بعض المحققين هذا يقتضي نفي الاولوية مطلقا ولقائل
ان يقول طرف الاولى اكثر وقوعا واشد عند الوقوع واقل شرطا للوقوع وقد قيل
في رجحان العدم في الموجودات الغير القارة كالصوت والحركة ان العدم لو لم يكن اولى

بها

بها لجاز عليها البقاء واجيب عنه بان كلامنا في الممكن لذاته لا في الممتنع لغيره
وبقاء الغير القارة غير ممتنع لغيره واقول ليس المراد من الاولوية كثرة وقوع الاشخاص
في وقت واحد او اوقات كثيرة او وقوع الشخص الواحد في ازمنة متعددة لان ذلك
الوقوع واجب مستند الى العلة وشدة الواقع وقلة شرط وقوعه فان جميع ذلك مستفاد
من الخارج بل المراد بذلك الترجيح الذي لا ينتهي الى طرف الوجوب او الامتناع
المستند الى ذات الممكن وليس المراد نفي الاولوية مطلقا لان المعلول المستند الى
علة مركبة يكون وجوده اولى عند وجود بعض اجزاء بعض العلة عند عدم الجميع
الثالثة ان الامكان هو علة الاحتياج الى المؤثر وذلك حكم قد وقع الخلاف فيه فان
جماعة من الناس ذهبوا الى ان علة الحاجة هي الحدوث وهم قدماء المتكلمين اما
المتأخرون منهم والاوائل فانهم قالوا علة الحاجة هي الامكان وهو الحق عندي لوجهين
الاول ان العقل مع فرض كون الشئ ممكنا يطلب العلة في ترجيح احد طرفيه على
الاخر وان لم يتصور شيئا اخر اذ لو جوزنا وجوب الحادث لجزم باستغنائه الثاني
ان الحدوث هو كون الوجود مسبوقا بالعدم فهو صفة له والصفة متأخرة بالطبع عن
الموصوف والموجود متأخر عن تأثير موجده بالذات تأخر المعلول عن العلة وتأثير
الموجد متأخر عن احتياج الاثر اليه في الوجود بالطبع والاحتياج متأخر عن علته
بالذات فلو كان الحدوث علة لزم تقديم الشئ على نفسه بمراتب فثبت ان الامكان علة
صفة الممكن فهو متأخر عنه والممكن متأخر عن التأثير المتأخر عن الاحتياج المتأخر

عن علته والجواب الكذب في قولكم الممكن متاخر عن التاثير بل المتاخر انما هو وجوده
او عدمه وليس الامكان متاخرا عنهما **المقصد الخامس** في اثبات الصانع وتوحيده
واحكام صفاته وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في اثباته قال القول في اثبات الصانع
وتوحيده واحكام صفاته ثبوت حدث يوجب ثبوت صانع لانه ممكن فلا بد من مؤثر
اقول هذا هو الغاية القصوى في علم الكلام واستدل المصنف عليه بطريقة ابراهيم
الخليل عليه السلام وتقريرها ان العالم محدث وكل محدث فله محدث اما الصغرى
فقد تقدمت واما الكبرى فلان كل محدث ممكن وكل ممكن فله مؤثر اما الصغرى
فلان المحدث قد اتصفت ذاته بصفتي الوجود والعدم فهي قابلة لهما بالضرورة ولا
ولا نعني بالممكن الا هذا واما الكبرى فضرورية وقد تقدمت اذا ثبت هذا فنقول
المؤثر ان كان ممكنا افتقر الى مؤثر آخر فاما ان يتسلسل وهو محال لما تقدم او
يدور وهو باطل بالضرورة عند قوم ولانه يلزم تقدم الشيء على نفسه او ينتهي
الى الواجب فانه هو المطلوب فان قيل المعدوم نفي محض فلا يصح الحكم عليه بالقبول
سلمنا لكن يجوز ان تكون الماهية واجبة العدم حين العدم وواجبة الوجود
حين الوجود فلا يلزم الامكان كما ان المحدث بشرط الحدوث لا يجوز في العقل
فرض تقدمه لا الى اول والا لزم صحة كون الحادث بشرط الحدوث ازليا هف
فلصحة وجوده لانه قبلها وهو ممتنع ثم انقلب ممكنا فجاز ان ينقلب واجبا
سلمنا لكن الامكان باطل لان الوجوب ان كان نفس الماهية كان قولنا السواد

يصح وجوده وعدمه والقضية الاولى باطلة والا لكان الامكان منسوبا الى
شيء واحد او اتصاف الموجود بالوجود والثانية كذلك لان القابل مع المقبول
والعدم لا يجامع الماهية وان كان الوجود زائدا كان المعدوم يصح ان يكون موجودا
وهو باطل لما تبين من استحالة اجتماع القابل والمقبول هنا ولان الماهية اما موجودة
او معدومة فهي ممتنعة فلا امكان فالجواب عن الاول ان المحكوم عليه هي الماهية
المعقولة وذلك انا نعقل الماهية من غير ان نفرض معها وجودا وعدما ونقول تلك الماهية
يمكن ان تكون مع الوجود الخارجي ويمكن ان لا تكون وعن الثاني ان الماهية من غير
اعتبار القيدين ممكنة وهو المطلوب والمبادرة لصحة وجود المحدث يلزم من جهة
لا لذاته وتعيين وقت الحدوث لحكمة من خارج لسبب عن الحدوث وقبل البداية لا امتناع
بالغير اي ممتنع لكونه قبل صحة بدايته ومع توهم عدم تلك البداية يمكن ان يكون له
بداية اخرى قبلها ولا يلزم من ذلك صحة ازليا مع ان الصحة التي لماهيته ازلية
وعن الثالث ان القائل بكون الوجود نفس الماهية يريد بقوله الشيء يصح ان يكون
موجودا او معدوما انه من الممكن ان يحدث ما يسمى بعد حدوثه بذلك الشيء ويصح
ان يكون ذلك الشيء معدوما مطلقا ومن يقول بالزيادة لا يقول المعدوم يصح ان
يتصف بالوجود وهو معدوم اذ الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة وعن
الرابع ان ذلك الوجوب بالامتناع ضروري لانه بحسب المحمول لا يخفيان بعد حصول
المقتضي له لا يؤثران في الامكان السابق **المسئلة الثانية** في انه تعالى قادر قال

والصانع قادر مختار والا لزم قدم العالم لقدم موجبه واحالة العالم على فاعل
او جبر الموجب مستفاد البطلان من الشرع وهو كاف والقدح بعدم
بقاء القادرية لو فرضناها بتحويل فانه في الحقيقة عدم
الامور الاضافية ولا وجود لها الا في الذهن
اقول لما اثبت الذات شرع في الصفات وبدأ بالقدرة ومعنى القادر عند محققي
المتكلمين هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل فالدليل عليه ان العالم محدث
ومؤثره ان كان مختارا فهو المطلوب وان كان موجبا فان كان حادثا لزم التسلسل وان
كان قديما فان توقف تأثيره على شرط حادث متسلسل او على شرط قديم او لم يتوقف
لزم قدم العالم لان عند وجود العلة التامة يجب وجود المعلول فان قيل لم لا يجوز
ان يكون المؤثر مختارا او ممكنا وعلته موجبة فلا يلزم ما ذكرتم من الحادث سلمنا لكن
بقاء القادرية الازلية بعد وجود المقدور محال لاستحالة ايجاد الموجود وان
عدمت لزم عدم القديم سلمنا لم لا يجوز ان يكون المؤثر قديما موجبا قوله يلزم القدم
قلنا القدم ان كان ممكنا التزمناه وان كان مستحيلا لم يلزم قدمه لقدم المؤثر
لان الاثر يعتبر فيه القابل سلمنا لكن المكنة من الطرفين يستحيل حصولها حال
حصول احدهما لوجوبه وامتناع الآخر وقبله لان الحصول في الاستقبال مشروط
بالاستقبال الممتنع في الحال فلا يكون مقدورا سلمنا لكن الترك غير مقدور لكونه
نفيا صرفا فلا يصح تفسير القادر بانه الذي يمكنه الفعل والترك والجواب عن

الاول

الاول ان نفي الواسطة معلوم بالاجماع ومثل هذه يمكن ان يكون الاستدلال بالسمع
ولا يكون دورا وهذا كاف في نفي الواسطة او نقول الواسطة ممكنة لاستحالة تعدد
الواجب لذاته وهي من جملة ما سوى الله تعالى وثبوت واسطة بين وجود الله ووجود
ما سواه غير معقول وعن الثاني ان القدرة صفة حقيقية يلزمها الاضافة الى مقدور
دون اخر فاذا وجد المقدور عدمت تلك الاضافة لا القدرة والذات والاضافة انما
تحقق في الذهن لاستحالة التسلسل وعن الثالث ان العدم مستحيل على تقدير الاختيار
ممكن على تقدير الايجاب سلمنا لكن الاستحالة مستندة الى الازل فكان يلزم ان توجد
قبل ان وجد وهو محال وعن الرابع ان التمكن حاصل قبل الفعل بمعنى انه الآن يمكن من
ايقاع الفعل في ثاني الحال وحاصله ان الوقوع في الاستقبال يجامع المكنة في الحال لا الوقوع
في الحال وعن الخامس ان القادر هو الذي يصح ان يفعل وان لا يفعل لا انه يفعل الترك
الاعدامي نقول انه وجودي المسألة الثالثة في انه تعالى عالم قال **وهو عالم لوقوع**
الافعال المحكمة منه والمحتذي والزنبور عالمان ولان المحتذي ان كان فعله فهو
قبله عالم والا كان قديما وسنبطله اقول اتفق العقلاء على انه تعالى
عالم والدليل على انه تعالى فعل الافعال المحكمة المتقنة وكل من كان كذلك فهو
عالم والصغرى محسوسة والكبرى بديهية فان قيل الكبرى منقوضة بالزنبور
الفاعل للبيوت المسدسة التي يعجز عنها الاذكياء وبالمحتذي لفعل غيره فان
افعاله محكمة وهما غير عالمين ولان العلم نسبة فهو مغاير للمنتسبين لذاته فيكون

قابلة فاعلة وهو محال لان نسبة القابل بالامكان والفاعل بالوجوب ولان
العلم ان لم يكن صفة كمال كان الله تعالى منزهاً عنه وان كان صفة كمال كان الله
تعالى مستفيداً والجواب عن المحذورين الاولين انا ان قلنا بصدور الفعل
عنها واما القائلون بان لا مؤثر الا الله تعالى فلا يتمشى على اصلهم ولانا لو فرضنا ان
الله تعالى المحدث وهو غيره فذلك الغير ان كان قديماً لزم ثبوت قديمين
وهو محال على ما سياتي وان كان محدثاً كان من فعله تعالى فيكون عالماً به فرع
وعن الثاني ان المحال يلزم لو اتحدت نسبة القبول والفعل وليس كذلك قال بعضهم
في الجواب نسبة القابل بالامكان العام فلا ينافي الوجوب اعترض بعض المحققين بان
مرادهم ان العقل مع فاعله يجب ومع قابله لا يجب وهذا الممكن بازاء الواجب فكيف
يجامع ما يجب ثم اجاب بان الاضافات لا توجد الا في العقل وهو يكون بين شيئين
يقتضي كل واحد منهما صفة الاخر وهو الاضافة فالفاعل غير القابل واقول هذا بناء
على ان العلم اضافي وان الاضافات لا وجود لها في الخارج وان الله تعالى يستفيد
من غيره صفة والكل مشكل وعن الثالث ان الذات الناقصة تتكمل بغيرها اما الكاملة
بذاتها فان صفاتها كاملة بكمالها لانها موجبة له المسئلة الرابعة في انه تعالى
حي قال وهو حي ومعناه انه لا يمتنع عليه صدور الفعل وتبيينه
اقول اختلف الناس في معنى كونه تعالى حياً مع اتفاقهم على ثبوته فالذي اختاره
ابو الحسين البصري وجمهور الاوائل ان معناه انه الذي لا يستحيل ان يكون قادراً
عالماً

عالماً وذهب جمهور المعتزلة والاشاعرة الى ان هناك صفة زائدة باعتبارها
يكون قادراً عالماً والدليل على انه تعالى حي بالمعنى الاول انه قادر عالم فيكون
حياً بالضرورة المسألة الخامسة في انه تعالى سميع بصير وهو سميع بصير اي يعلم ما
يسمع ويبصر وادعاء زائد على العلم لا يليق الا بالشاهد ومدركه الحواس
فكيف يثبته غائباً والاعتماد على الشاركة في الحيوة وعدم الآلة لا ينفي المذكورات
ولان حيوته مخالفة لحيوتنا فلا يلزم الاشتراك في كل حكم لحيوتنا مصححة للشهوة دون حيوته
اقول اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير واختلفوا في معناه فذهب شيخنا
ابو اسحق الى ان معناه انه عالم بما يسمع ويبصر وذهب السيد المرتضى الى ان السميع
البصير من كان على صفة كونه المقتضية بصح ان يبصر المبصر ويسمع المسموع اذا
وجد او السامع المبصر هو المدرك للمسموع والمبصر ففي الازل يقال هو سميع لا
سامع بصير لا مبصر وذهب الاشاعرة الى انه تعالى سميع بصير بسمع وبصر قديمين
والدليل على انه تعالى سميع بصير ما ياتي في بيان كونه تعالى عالماً بكل معلوم والسمع
احتج السيد المرتضى بان الادراك زائد على العلم في الشاهد فكذا في الغائب اما
الاولى فلانا نجد تفرقة ضرورية بين حالنا عند فتح العين وعند التغميض مع
وجود العلم في الحالين ولا يجوز ان يكون المرجع ذلك الزائد الى تأثير الحاسة او الى
الانطباع لاستحالة انطباع العظيم في الصغير فلا بد من امر زائد وهو الادراك
واما الثانية فلان المصحح هو كون الواحد حياً لا آفة به بالحواس وهو ثابت في

حقه تعالى فيثبت الزائد وهو الادراك واحتجت الاشاعرة على الزائد بانه
تعالى حي والحي يصح اتصافه بالسمع والبصر فلو لم يتصف بهما لكان متصفا بضدهما
وضدهما نقص وهو على الله تعالى محال والجواب عن الاول ان ادعا الزائد بما يستفاد
من الشاهد لكن مدركه الحواس وهي منتفية عن الله تعالى فلا يتم الالحاق وتعويلهم
على الاشتراك في الحيوة وعدم الافة ضعيف لان عدم الافة عدمي فلا يصح التعليل
به فلم يبق العلة الا كون الواحد منا حيا حساسا وذلك لا يمكن اثباته في حقه تعالى
على ما تقدم والبيان بقوله لما ذكرناه وايضا حيوته تعالى مخالفة لحيوتنا فلا يلزم
اذا كانت حيوتنا مصححة لشيء كون حيوته تعالى كذلك فان حيوتنا مصححة للجهل
والشهوة وغيرهما مما يمتنع ثبوته في حقه تعالى وبه يظهر الجواب عن الثاني وايضا
انما يلزم من حصول المصحح حصول المصحح ان لو كانت الماهية قابلة له وقوله وكل حي يصح
اتصافه بالسمع والبصر باطل بكثير من الهوام كالديدان وغيرها فانها حية ولا يصح
عليها الادراك فيبطل ان يكون المقتضي هو الحيوة وليس يلزم الاتصاف بالضد
عند صحة الاتصاف بالضد الاخر فان الشفاف يصح اتصافه بالضدين اعني
السواد والبياض ولا يجب اتصافه باحدهما سلمنا لكن لا نسلم ان احدهما نقص
في حقه تعالى وليس اذا كان الشيء نقصا في حقنا يكون نقصا في حقه تعالى سلمنا
لكن استحالة النقص عليه مستفادة من الاجماع ومعرفة كون الاجماع حجة مستفادة
من ايات غير قطعية الدلالة فاذا التمسك بالاية الدالة على كونه تعالى سميعا بصيرا اولى

المسئلة

المسألة و في انه تعالى مريد قال وهو مريد اي يعلم صحة المصلحة في فعل ما
يدعوه علمه الى ايجاده ولا زيادة على ذلك الا من الشاهد وهو غير ثابت عنا ما
لان الزائد ان كان للذات او المعنى القديم او الحادث فيه او في الجماد او في الحي
او لا في محل فهو باطل بالمنافاة للكراهية ولما يبطل به المعاني القديمة وباستحالة
حدوثه وباستحالة قيام الارادة بالجماد ولوجوب رجوع حكم الارادة الى الحي
وباستحالة حلول عرض لا في محل وتقديم الافعال وتاخيرها وامره
ونهيه وعقاب اهل الاخرة الى غير ذلك يكفي في الداعي
واذا تاملته وجدته صحيحا اقول اتفق المسلمون على كونه تعالى
مريدا واختلفوا في معناه فالذي ذهب اليه الشيخ ابو اسحق ان المراد به انه
عالم بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد وتبعه على ذلك ابو الحسين البصري
فجعل الارادة هي الداعي والداعي نوع من العلم وقالت الاشاعرة ان له صفة زائدة
على العلم وهو اختيار ابي هاشم والدليل على كونه تعالى مريدا انه قد خصص بعض
المقدورات بالايجاد دون بعض مع تساوي النسبة فلا بد من مرجح غير القدرة المقارنة
المستمرة وذلك هو الارادة واما الزائد فلا دليل على اثباته والقياس على الشاهد ضعيف
لانا انما نحتاج الى الصفة الزائدة لاجل التردد الحاصل لنا عند اتباع اعمالنا الما لها تعالى حيث
فانه يستحيل عليه التردد فلا نفتقر الى مريد زائد على علمه بالمصلحة احتج المثبتون
للزائد بانه تعالى خصص بعض الاوقات بالايجاد فيه دون البعض مع امكان التقدم

والتاخر فلا بد من الارادة الزائدة على القدرة التي من شانها الايجاد والعلم
والعلم التابع ولانه تعالى امر ونهى واخبر وذلك لا يتحقق الا مع الارادة اذ
صيغة الامر قد ترد للتهديد والخبر قد لا يراد به الخبر ولانه تعالى يعاتب الكفار في
الاخرة ويوبخهم والايلام المستحق لا ينفصل عن الظلم الا بالارادة واعترض عليهم ابو اسحق
المصنف فقال هذه الوجوه انما تدل على الداعي اما على الزائد فلا ثم استدل على نفي
الزائد فقال لو كانت الارادة زائدة لكانت اما ذاتية او يكون مريدا بارادة قديمة
او حادثة والكل باطل اما الاول فلانه لو كان مريدا لذاته لكان كارها لذاته وذاته
متساوية النسبة الى كل المرادات والمكروهات فلا يختص بعضها دون بعض فحينئذ
يكون الشيء الواحد المراد لزيد المكروه لعمرو مرادا ومكروها واما الثاني فسياتي ابطاله
عند الكلام على المعاني واما الثالث فلان تلك الارادة اما ان تكون حالة في ذاته
او في غيره او لا في محل والاول باطل لاستحالة كونه محلا للحوادث والثاني باطل
والا لزم تقدم المحل لان كل حادث يفتقر الى الارادة فلو كان محلها حادثا لافتقر
الى ارادة محدثة مفتقرة الى محل اخر ويتسلسل ولانه ان كان حيا رجع حكم الارادة
اليه او جمادا او لا يعقل حلول الارادة فيه لانفرادها بالبنية والثالث باطل
ايضا لان العرض لا يقوم بنفسه ولعدم اختصاصه تعالى بها والامتناع في التجرد
اشتراك في العقلي المسالة ن في انه تعالى متكلم قال وهو متكلم ويستفاد
من السمع ومعناه انه فاعل الكلام لانه في اللغة كذلك والا لزم ان
يقال

يقال تكلم المصروع والصدى وقول الخصم كلام النفس باطل لانا لا نعلمه
ولا نجده وايضا فهو متتابع سؤال ان صح فكيف يثبت قدمه

اقول اتفق الناس على كونه تعالى متكلما واختلفوا في معناه فالذي ذهب اليه الامامية
والمعتزلة كافة انه معناه انه تعالى اوجد حروفا واصواتا دالة على معان مخصوصة
في اجسام مخصوصة والاشاعرة اثبتوا معنى قائما بالنفس سموه كلاما وان الله تعالى متصف
به وهو قديم واحد واعترفوا بجواز ما قاله المعتزلة الا انهم نازعوا في تسمية من فعل
الكلام متكلما بل جعلوه اسما لمن قام به الكلام والمعتزلة انكروا المقامات الاربع
التي ذهب اليها الاشاعرة والدليل على كونه تعالى متكلما قوله تعالى وكلم الله موسى
تكليما لا يقال هذا اثبات الكلام بالكلام وهو دور لانا نقول انه اثبات مطلق الكلام
لله تعالى باثبات نوع منه لا من حيث انه مستند الى الله تعالى بل من حيث ان الرسل
اخبر به وصدق الرسول لا يتوقف على اثبات الكلام واستدل الشيخ ابو اسحق المصنف
على تفسيره باطلاق اللغة عليه فانهم يقولون تكلم الجني على لسان المصروع فحينئذ
الكلام الى من فعله لا الى من قام به وكذا الصوت القائم بالصدى فانه ينسب الى
فاعل الكلام لا الى من قام الصدى به ثم ابطل قول الاشاعرة بان ذلك المعنى غير
معقول بالعقل ولا مدرك بالحواس الباطنة والظاهرة فلا يصح الحكم عليه بالثبوت والانتفاء
واستدل على ابطال القدم بان الكلام المعقول مركب من اجزاء متوالية متتابعة
لا يوجد اللاحق مع السابق فكل جزء لاحق حادث وكذا كل سابق لانه انما سبق

عليه بزمان متناه واحتجت الاشاعرة بان ماهية الطلب معقولة لكل احد وهي
غير الارادة لان الانسان قد يامر بما لا يريد كالسيد اذا امر عبده طلبا لاظهار
عذره عند السلطان بالتخلف عن اوامره المؤدية للمؤاخذة فذلك نحن نسميه
كلاما ولان اهل اللغة يسمونه بهذا المعنى كما قال الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما
جعل اللسان على الكلام دليلا وكقول عمر زورت في نفسي كلاما واحتجوا على المقام
الثاني بانه تعالى حي يصح اتصافه بالكلام فيتصف به والا اتصف بضده وهو
نقص ولان افعال العباد مترددة بين الحظر والاباحة والندب والوجوب فاختصاص
بعضها ببعضها من هذه يفتقر الى مخصص ولانه تعالى ملك مطاع وكل ملك فله الامر
والنهي وعلى الثالث بانه لو كان حادثا لكان محله تعالى محلا للحوادث وهو محال وعلى
الرابع بان الكلام هو الخبر والامر والنهي خبر ايضا لان الامر والنهي خبران عن ثبوت
الثواب والعقاب على الفعل والترك والجواب عن الاول بان المعقول
هو الارادة او تصور المراد والحروف الدالة على الارادة والطلب الذي اثبتوه
هو الارادة بعينها وليس هناك زائد ودليلكم باطل لانه كما انه لا يريد منه
الفعل فكذا لا يطلب وقوعه والصحيح ان السيد ياتي حينئذ بصيغة دالة على
الطلب من غير طلب والاستدلال بالبيت وقول عمر ضعيف لوجود المعنى في الاخرس
مع انه لا يسمى متكلما ومراد الشاعر وعمر تصور الكلام وعن الثاني انه لا يلزم
من صحة الاتصاف به وجوبه او وجوب الضد على ما سلف سلمنا لكن لا نسلم صحة

الاتصاف

الاتصاف به سلمنا لكن لا نسلم نقص ضده بل الاولى ان يكون هو نقصا فان
توجه الامر والنهي والخبر الى غير مامور ومنهي ومخبر عنه غير معقول ونقص عظيم
وعن الثالث ان المخصص هو الارادة وايضا يمتنع تردد الافعال بين هذه الاحكام
عند القائلين بالوجوه والاعتبارات وهذا ايضا يناقض مذهبكم فان تردد الافعال
بين الحظر والاباحة قبل التخصيص باحدها يدل على صحة الاتصاف باحدها لا بعينه
قبل ورود السمع المخصص وذلك يناقض القول بان ماهية الوجوب والحظر
مستفادة من السمع وكونه تعالى ملكا له الامر والنهي لا يدل على محل النزاع وقيام
الحوادث به انما يلزم لو قلنا بقيام الكلام الحادث بذاته تعالى ونحن لا نقول وعن
الرابع بكون الامر والنهي خبرا لعدم دخول التصديق والتكذيب واستحالة العفو
وايضا الخبر ليس بواحد لتكثره من المخبر عنه والمخبر به والمخبر نعم هو يدل على بعض
الواحد التي هي السبب واذا كان كذلك فالقول بان الامر والنهي خبر لكونهما اخبارا
عن ترتيب الثواب والعقاب على الفعل والترك ليس بشيء لان الدليل بالذات يغاير الدليل
بالعرض بالضرورة **المسألة ح** في انه تعالى غني قال وهو غني اي لا حاجة له الى
الغير والا كان ناقصا ومستغنيا بالكمال اقول لما فرغ من البحث في الصفات الثبوتية
شرع في السلبية وابتدأ بكونه تعالى غنيا وهو قريب من الوضوح قد اتفق عليه
العقلاء لانه واجب لذاته وكل شيء منسوب اليه فلو احتاج الى الغير لكان ناقصا
مستفيدا للكمال عن غيره وهو محال ولانه ليس بمتحيز ولا نار لان الشهوة ميل الى

الطبع الى المشتهى والنفرة مجانبة الطبع لما ينفر عنه وهما فرعان على الطبع وهو
محال على الله تعالى

في نفي المعاني والاحوال قال والقول بالمعاني
القديمة باطل لان العلم بذاته غير العلم بذاته فيلزم اثبات معان لا نهاية لها ولانه
ان حل فيه لم يعقل وإلا لم يكن عالما بها ولا عنها ولان قدماء غير الله تعالى باطل
بالاجماع وايضا فلم يكن هذا ذاتا وذلك صفة اولى من عكسه والاعتماد على
تسميته تعالى عالما ليس بشيء لان اهل اللغة لم تتكلم بما ذلك ونسبته على
اعتقادها او استفاده امرا زائدا على الذات من دليل العالمية مسلم لكنه غير
موجود في الخارج بل هو في الذهن كالطول للطويل والفعل المحكم يدل على
انه عالم على ذات العلم اقول اختلف الناس في ذلك فالذي ذهب اليه اصحابنا
واكثر المعتزلة ان الله تعالى قادر عالم حي لذاته على معنى انه ذات متميزة عن غيرها متميزا
يجب معه صحة الفعل او تبيين الشيء او عدم استحالة القدرة والعلم ولا يحتاج
في ذلك الى ذات غيرها يوجب لها ذلك بل لو لم يكن في الوجود الا الله تعالى لكان
قادرا عالما حيا وقالت الكلابية والاشعرية انه لا بد ان يقوم بذاته معنى هو
قدرة حتى يصح منه الفعل فيوصف لاجلها بانه قادر ولا بد من معنى يقوم به علم
لتصح منه الاحكام فيوصف لاجله بانه عالم ومعنى هو حيوة ليصح منه ان يقدر
ويعلم فيوصف بانه حي وكذا في الادراك والارادة الى غير ذلك وقال ابو هاشم
واصحابه انه يوصف بهذه الصفات لاجل اختصاصه في ذاته باحوال فيوصف بانه

قادر

بانه قادر لانه مختص بحالة لولاها لم تصح منه الاحكام وهكذا في كونه حيا موجودا
وعنوا بالحال الصفة الموجود لا يوصف بالوجود ولا بالعدم واستدل المصنف
بوجوه الاول ان القول بالمعاني يستلزم ثبات ما لا نهاية له والتالي باطل قطعا على ما
مر في المقدم فكذا بيان الشرطية ان العلم المتعلق بالمعلومات المتغايرة متغاير والمعلومات
غير متناهية فالعلوم غير متناهية وبيان تغاير العلوم ان العلم من شرطه المطابقة
ويستحيل مطابقة شيء واحد للمختلفين ولانا قد نعلم كون الشيء عالما بهذا الشيء
ونغفل عن كونه عالما بالاخر وذلك يدل على المغايرة الثاني ان تلك المعاني ان
حل فيه فهو غير معقول وان حل في غيره رجع حكمه اليه لا الى الله تعالى وان تجرد
لم يختص به تعالى دوننا الثالث ان اثبات قدماء غير الذات باطل بالاجماع الرابع
لو كانت القدرة مثلا ذاتا قديمة لم تكن صفة اولى من الذات ولا الذات ذاتا
اولى من الصفة وهو باطل احتجت الاشاعرة بوجوه احدها ان اهل اللغة سموا
من له علم بالعالم فيجب ان تثبت له صفة العلم والجواب لا اعتبار في ذلك بقول
اهل اللغة لان مثل هذه المعاني لا يدركونها وانما يتبعون في وضع الفاظهم على
ما يعتقدون الثاني انا نعقل الذات ثم نستدل على كونها قادرة وعالمة وغيرهما
من الصفات فيحصل لنا بهذا الدليل علم لم يكن حاصلا اولا وذلك يدل على
المغايرة بين الذات وهذه الصفات والجواب ان هذا الدليل انما يدل على الزيادة
في الذهن اما على ثبوت شيء في الخارج زائد على الذات هو قدرة او علم او غير

ذلك فلا وذلك مثل الطولية للطول فان طولية الجسم وصف في الذهن ليس
موجود في الخارج الثالث ما ذكره ابن الباقلاني من الكلابية في التمهيد وتقريره
ان الفعل المحكم يدل على ان الفاعل عالم فلا بد من مدلول يتعلق به الدليل ولا يجوز
ان يكون المدلول هو الذات والا لزم انتفاؤها عند انتفاء الفعل المحكم ولا يجوز
ان يكون صفة ذات اذ لو كانت دلالة الفعل على ان الفاعل عالم قادر دلالة على
صفة ترجع الى ذاته لوجب ان لا توجد نفس القادر العالم الا عالما قادرا ولا تنتفي عنه
هذه الصفات بانتفاء ذاته ولما كان ذلك باطلا لم يجز ان تكون دلالة الفعل على
ان الفاعل عالم قادر دلالة على صفة ترجع الى نفسه فوجب ان يكون مدلول الفعل
ومتعلقه هو العلم والجواب لم لا يدل على كون الفاعل عالما قادرا دلالة على صفة
ترجع الى ذاته ويلزم ما ذكره فانه يستحيل عندنا خروج العالم القادر عن كونه عالما
قادرا ولا ينتفيان عنه الا بانتفاء ذاته فالفعل المحكم انما يدل على ان فاعله
ذات تتبين الامور وتصح منها الافعال المحكمة عند متاخري علمائنا واما عند
اوائلهم كالسيد المرتضى واتباعه فانه يدل على ذات مخصوصة بصفة لكونها على تلك
الصفة صح منها الفعل المحكم وعلى كلا التقديرين يبطل ما ذكره المستدل لانا نقول
الفعل المحكم لا يدل على الذات المجردة بل على ذات مخصوصة تتبين الامور على
ذات موصوفة بحال لكونها على تلك الحال تفعل الافعال المحكمة وكلام اصحاب
الاحوال معلوم البطلان بالضرورة وقد احتج نفاة المعاني بوجه اخر وفيه لو

لو

لو كان لله تعالى علم زائد على ذاته لكان تعلقه بالمعلوم كتعلق علومنا فيلزم تماثل
العلمين فيشتركان في القدم والحدوث واللازم باطل اعترض بعض المتاخرين بانه
يلزم من الاشتراك في التعلق المساواة في الحقيقة ولو سلم منعنا الاشتراك في
القدم والحدوث كما في الوجود واجاب بعض المحققين بان العلم اذا كان نسبة او
تعلقا بالمعلوم فالنسبة التي تكون الى معلوم واحد متماثلة ولا تندفع بقياسها الى
الوجود لان الوجود يقع على وجوده وعلى وجودنا بالتشكيك فلا يوجب المساواة في
اللوازم اما الامور المتماثلة فانه يجب اشتراكها في اللوازم واقول لا يكفي في تماثل النسب
واتحادها اتحاد المنسوب اليه فان علم زيد وظن عمرو اذا تعلقا بشيء واحد لا
يلزم ذلك تساويهما ولو سلم تماثلهما في الحقيقة منعنا وجوب اشتراكهما في القدم
والحدوث لانهما ليسا بلازمين لشيء فان القدم هو الوجود الذي لم يسبقه شيء والحدوث
هو الوجود المسبوق والوجود ليس بلازم لشيء من الماهية لذواتها اما في حق الواجب تعالى
فلان وجوده نفس حقيقته واما في حق غيره فلانه مستفاد من الفاعل المسالة
في انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض قال وليس بجسم ولا جوهر ولا عرض
والا كان حادثا لما ذكرنا ولم يصح ان يفعل الجسم وبهذا يبطل المعاني ايضا
في القدرة واستحال الخرق الاجماع في اثبات معنى ونفي معنى اقول في هذه المسألة
ثلثة مباحث الاول انه ليس بجسم ذهبت الامامية واكثر العقلاء الى انه تعالى ليس
بجسم وذهبت الحشوية الى انه تعالى جسم فقال بعضهم انه تعالى طويل عريض عميق

وقال آخرون منهم انه جسم لا كالاجسام وهذا غير محقق لانهم ان عنوا به طويلا
عريضا عميقا فهو المذهب الاول ودليل الابطال مشترك بينهما ومع ذلك فقولهم
لا كالاجسام مناقض وان عنوا بكونه جسما انه قائم بذاته كالاجسام اى ليس بطويل
ولا عريض ولا عميق فهو مسلم الا انهم اطلقوا الجسم على القائم بذاته وهو غير مصطلح
عليه فرجع المنازعة الى اللفظ والدليل على نفي الجسم عنه وجوه الاول انه لو كان جسما
لما انفك عن الاكوان الحادثة فيكون حادثا وقد سلف تقريره في بيان الحدوث
الثاني انه لو كان جسما لم يصح منه فعل الجسم والتالي باطل لانه فاعلها على ما تقدم
فالمقدم مثله بيان الشرطية وجهان الاول ان الاجسام متماثلة فلو صح منه فعل
الجسم لصح منا والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله الثاني ان الجسم انما يفعل بصورته
لانه انما يكون موجودا بالفعل بها وانما يفعل من حيث هو موجود والصورة انما تفعل
لمشاركة الوضع فان النار لا تسخن اى جسم اتفق بل ما قرب منها وما بعد عنها انما
يفعل بواسطة فعلها في القريب والفاعل في المركب فاعل في جزئه ولا مشاركة بين
الصورة والهيولى في الوضع وهذا دليل الاوائل على انه تعالى ليس بجسم ايضا فالى غيره
من الادلة الثالث ان كل جسم مركب اما من الاجزاء التي لا تتجزى او من المادة
والصورة وواجب الوجود ليس بمركب قال المصنف وبهذا يبطل المعاني ايضا
في القدرة واشار بذلك الى الوجه الثاني ومراده ان الواحد منا لما كان قادرا
بقدرة لم يصح منه فعل الاجسام لانه انما يفعل مخترعا او متولدا او مباشرا والاول

باطل

باطل لان المخترع لا يصح بالقدرة فان القوى الشديد لا يمكنه ان يخترع في بدن
المريض الضعيف حركة ولا سكونا الا بالاعتماد والثاني باطل ايضا لانا اذا
فعلنا في محل قدرتنا فيلزم التداخل او لا في محل القدرة وهو انما يكون بالاعتماد
الواقع في الجهات المختلفة ولا جهة اولى بوقوعه من اخرى والا لما اعتمدنا اوتادا
طويلة لم نفعل جسما والثالث باطل والا لزم التداخل واذا ثبت واذا ثبت ان
القدرة لا يصح منها فعل الجسم ثبت انه تعالى ليس قادرا بالقدرة ويلزم من ذلك
نفي جميع المعاني كالعلم والحيوة وغيرهما لوقوع الاجماع على احد الامرين اما اثبات الجميع
او النفي فالفرق ثالث خارق للاجماع فيكون باطلا المبحث الثاني في انه ليس بجوهر
الجوهر يقال على معان احدها المتحيز الذي لا يقبل القسمة وهو منفي عن الله تعالى
لما ياتي من استحالة التحيز عليه ولان كل متحيز لا ينفك عن الحوادث فيكون حادثا
الثاني ذات الشيء وحقيقته ولله تعالى ذات وحقيقة لانه محقق كل حقيقة فكيف
تنفى عنه ما ثبت لكل حقيقة فهو جوهر بهذا المعنى الثالث الموجود لا في موضوع والله
تعالى جوهر بهذا المعنى عند القائلين بكون وجوده زائدا على ماهيته وليس بجوهر عند
القائلين بكون الوجود نفس الماهية فانهم بقولهم الموجود لا يعنون به الموجود بالفعل
والا لكان الشك في وجود زيد شكا في جوهريته بل الماهية التي لو وجدت كانت
لا في موضوع وهذا انما يعقل لو كان الوجود زائدا المبحث الثالث في انه تعالى ليس
بعرض حدوث الجسم والجوهر الذي لا يعقل قيام العرض الا فيهما يستلزم حدوثه

واجب الوجود وليس بحادث فهو ليس بعرض المسألة الثانية في انه تعالى ليس بمتحيز
قال وليس بمتحيز لانه ان كان منقسما فقد ابطلناه والا كان اصغر شيء
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا اقول اتفق اكثر العقلاء عليه الا المجسمة واستدل
المصنف عليه بانه لو كان متحيزا لكان اما منقسما او غير منقسم والاول باطل لما تقدم
من نفي الجسمية عنه تعالى والثاني باطل والا لزم ان يكون الله تعالى اصغر الموجودات
تعالى عن ذلك علوا كبيرا وايضا لو كان متحيزا لم ينفك عن الالوان بالضرورة
وهي حادثة وكل ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث وواجب الوجود ليس بحادث
المسألة الثالثة في انه تعالى ليس حالا في غيره قال ولا حالا في شيء والا لتقوم
بالمحل وهو ممتنع مطلقا ويلزم قدم المحل ايضا اقول هذا الحكم متفق عليه
عند اكثر العقلاء خلافا لبعض النصارى القائلين بحلول الله تعالى في المسيح
ولبعض الصوفية القائلين بحلوله تعالى في العارفين الواصلين والدليل على نفي
الحلول ان المعقول منه قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه
بذاته والحلول بهذا المعنى محال على واجب الوجود تعالى فان عني بالحلول غير هذا المعنى
فلا كلام فيه الا بعد افادة تصوره وقد استدل المصنف عليه بانه لو حل فاما مع
وجوب ان يحل او جوازه والاول باطل والا لزم افتقاره الى المحل وتقومه به على
ما فسر الحلول به ويلزم ايضا قدم المحل وهو باطل لما بينا من حدوث العالم والثاني
باطل لانه ينافي الحلول قال بعضهم المعقول من الحلول حصول العرض في الحيز
تبعا

تبعا لحصول الجوهر فيه وهذا انما يعقل في حق من يصح عليه الحلول في الحيز وهذا
غير جيد لان حلول الصور في المواد وحلول الاعراض النفسانية في النفوس ليس بهذا
المعنى الذي ذكره وهو معقول ولهذا اشتغل المتكلمون بنفيه ولو لم يكن معقولا لنفوه
بعدم المعقولية لا بادلة لهم بل الحق ان حلول الشيء في الشيء لا يعقل الا اذا كان
يعني الحال بواسطة المحل وواجب الوجود لا يتعين بغيره واذا ثبت انه ليس بمتحيز
ولا حال في المتحيز ثبت انه ليس في جهة ولا مكان بالضرورة خلافا للكرامية والمجسمة
القائلين بكونه تعالى في جهة فوق والدلائل السمعية مأولة المسألة الرابعة
في انه تعالى يستحيل قيام الحوادث بذاته قال ولا تقوم الحوادث بذاته تعالى والا
كان حادثا اقول اتفق العقلاء عليه الا الكرامية والدليل عليه انه تعالى يستحيل
عليه التغير لاستحالة انفعاله تعالى عن غيره وقد استدل المصنف عليه بالدليل
المشهور عند المتكلمين وهو انه لو صح قيام الحوادث بذاته لم ينفك عنها والتالي
باطل والا لكان حادثا فالمقدم مثله بيان الشرطية من وجهين احدهما انه لو قامت الحوادث
به لم يخل عن اضدادها وهي حادثة ايضا الثاني ان صحة الاتصاف بالحوادث
من لوازم الماهية والا لزم التسلسل وصحة الاتصاف تتوقف على امكان المتصف
والحادث لا امكان له ازلا فالصحة اللازمة للماهية حادثة فالماهية كذلك هف
وهذا الدليل عندي لا يخلو من نظر وذلك لان صحة الاتصاف نوع من
الامكان وقد سلف انه عدمي وقوله صحة الاتصاف تتوقف على امكان

الصفة ان عنى به الامكان الراجع الى الماهية فهو صحيح ولا ينفعهم فان الحادث بالنظر
الى ذاته ممكن ازلى وان عنى به الامكان الاستعدادى فهو محال فان صحة المقدورية من
القادر لا تتوقف على وجود المقدور ولا على صحة وجوده مطلقا بل على الصحة الذاتية
فان امتنع وجود المقدور لعائق او لفوات شرط لم يضر ذلك فى صحة الصدور منه
وقد اعترض قوم بان الله تعالى لم يكن فاعلا ولا عالما بان العالم موجود حال عدمه
ولا رائيا له ولا سامعا ولا مخبرا ولا ملزما بالتكاليف ثم تجدد له هذه الصفات
فتكون الحوادث قائمة بذاته وهو ضعيف فان المتجدد ههنا امورا ضافية
لا وجود لها فى الخارج المسئلة يد فى استحالة رؤيته تعالى ولا تصح رؤيته لاستحالة
الجهة عليه ووجوب رؤيته الان لصحة ابصارنا وارتفاع الموانع والاستفاد
بالعلم لا يفيد لان مخالفة الدليل شاهدا جائز فعلى الخصم بيان مسئلة ورؤية
النظر بعد وبدفع المضاف ومعارضة بقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك
الابصار فصل التمدح عليه وخرج قوله عن جنب الانتسبا على العموم وعلمها على بعض الافراد

اقول اتفق العقلاء على امتناع رؤيته تعالى الا الاشاعرة والمجسمة الا
ان المجسمة انما قالوا برؤيته لكونه جسما عندهم تعالى عن ذلك وسلموا لنا
ان المجرد تمتنع رؤيته فالمذهب الذى ذهبت اليه الاشاعرة مخالف لكل
العقلاء والتجاء اكثر العقلاء فى ذلك الى الضرورة فان الرؤية انما تصح لمن
كان مقابلا او فى حكم المقابل كالعرض فى المحل والصورة فى المرآة والمقابلة

اوحكمها انما تكون فى الاجسام ذوات الجهة والله تعالى ليس فى جهة على ما تقدم
فلا يكون مرئيا وايضا لو كان مرئيا لرأيناه الان والتالى باطل فالمقدم مثله
بيان الملازمة ان شرائط الادراك هى سلامة الحاسة وكون المبصر كثيفا وعدم
افراط فى الصغر والمحاذاة او حكمها وتوسط الشفاف ووقوع الضوء على المبصر
وعدم افراط الضوء وعدم القرب المفرط والبعد المفرط وان تعمد الابصار
فوالا لرؤية ويستحيل اشتراطها فى حقه تعالى الا الاول ولا شك ان حواسنا سليمة
فلو كان الله تعالى يصح ان يرى لوجب رؤيته فان الحواس صحيحة والموانع
مرتفعة فيجب الادراك والالجاز ان يكون بين ايدينا جبال شاهقة وانهار
جارية ونحن لا نراها وان حصلت الشرائط وارتفعت الموانع اعترضوا على هذا
بان حاصله يرجع الى الاستدلال بالشاهد فالخصم يقول انه تعالى جسم والا لما
صح ان يكون معلوما ولا عالما لانا لا نرى فى الشاهد معلوما ولا عالما الا
جسما اجاب الشيخ بان مخالفة الدليل شاهدا جائز لاجل الدليل العقلى وقد دل
على انه ليس بجسم فعلى الخصم بيان مسئلة فى صورة النزاع على ان الذى ذهبنا اليه
ليس فيه الحاق الغائب بالشاهد وايضا قال الله تعالى لموسى بن عمران لن ترانى
ولن لنفى الابد بالنقل عن اهل اللغة واذا لم يره موسى لم يره غيره بالاجماع احتجت
الاشاعرة بوجوه الاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر
اما الرؤية او تقلب الحدقة نحو المطلوب التماسا لرؤيته والثانى غير مراد لاستحالة

الجهة عليه فيحمل على المجاز وهو الرؤية من باب اطلاق السبب على المسبب وايضاً
النظر اذا اقترن بحرف الى افاد الرؤية فى الاستعمال والجواب من وجوه احدها
انه يجوز ان يكون المضاف محذوفاً فيصير التقدير الى نعمة ربها ناظرة اى منتظرة
جمعاً بين الادلة وحذف المضاف شايع فى اللغة الثانى يجوز ان يكون المراد
بقوله ناظرة منتظرة فيصير التقدير الى ثواب ربها منتظرة الثالث لا نسلم ان النظر
المقرون بحرف الى يفيد الرؤية ولهذا يقال نظرت الى الهلال فلم اره وانشد الربعى
واذا نظرت اليك من ملك والبحر دونك زدتنى نعماً وليس النظر هنا بمعنى الابصار
لامتناع الابصار والبحر بينهما وقال حسان وجوه يوم بدر ناظرات الى الرحمن
تاتى بالفلاح وليس النظر هنا بمعنى الابصار وان اقترن بحرف الى الرابع قال السيد
المرتضى يجوز ان يكون المراد بالى واحد الالاء وهو النعم الخامس ان هذه الاية
معارضة بقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار نفى الادراك عنه
على وجه المدح لان المدح موجود قبله وبعده وادخال ما ليس بمدح بين مدحين
قبيح واذا تمدح بنفى الادراك يوجب ان يستحيل رؤيته والا لزم النقص فى حقه
تعالى وعلى هذا يخرج تاويلاتهم فى هذه الاية مثل قولهم انا نقول بموجبها فى الدنيا
وان جميع الابصار لا تدركه ولا يستلزم ذلك نفى ادراك ابصار المومنين فانه لا
يلزم من سلب الكل سلب الكلى لانا قد بينا ان هذا النفى تمدح فاثباته نقص
فلا يجوز اثباته فى الدنيا والاخرة لا للمومن ولا للكافر الوجه الثانى ان موسى

سال الرؤية ولو كانت ممتنعة لما سألها والجواب ان موسى سال عن لسان
قومه بدليل قوله تعالى اتهلكنا بما فعل السفهاء منا وقوله تعالى وقالوا لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم الثالث انه تعالى علق الرؤية
على استقرار الجبل الممكن استقراره فتكون ممكنة والجواب ان الرؤية معلقة على استقرار
الجبل حال الحركة وذلك محال والعجب ان الاشاعرة استدلوا باخبار الله تعالى عن
ابى لهب انه لن يؤمن على امكان ايمانه وههنا فقد اخبر الله تعالى قبل ذلك بانه لا يراه
ثم ادعوا الامكان الرابع ان الجوهر والعرض قد اشتركا فى صحة الرؤية والحكم المشترك
يستدعى علة مشتركة ولا مشترك الا الحدوث والوجود والحدوث لا يصلح للعلية لتركبه
من قيد عدمى فلم يبق الا الوجود وهو ثابت فى حقه تعالى فثبت الحكم وهذه حجة عول
عليها الاشاعرة كافة وهى فى غاية الضعف لان وجوده عين ذاته فيكون مخالفاً
لوجودنا فلا يلزم الا الاشتراك فى الحكم وايضاً الصحة عدمية فلا تفتقر الى علة سلمنا
لكن لا يجب الاشتراك فى العلل عند الاشتراك فى الاحكام سلمنا لكن لا نسلم الاشتراك
فى الحكم لان صحة رؤية الجوهر تخالف صحة رؤية العرض سلمنا لكن لا نسلم الحصر سلمنا
لكن الحدوث هو الوجود المسبوق بالغير وهو امر ثبوتى سلمنا لكن يجوز ان يكون
الامكان علة ولا يقال انه عدمى لانا نقول امكان الرؤية عدمى فيصح تعليله به سلمنا
لكن لم لا يجوز تخلف الحكم لمانع او فقدان شرط سلمنا لكنه معارض بصحة المخلوقية
والموصوفية وغيرهما من الاحكام المشتركة بينهما وبالجملة فهذا الدليل فى غاية الضعف

المسألة السادسة في انه تعالى قادر على كل مقدور قال وهو سبحانه قادر على كل ما يصح ان يكون مقدورًا لان نسبة الذات الى كل ممكن متساوية وعلى اعمال عباده لانه ان اتصف بها قبل خلقه لم تزل وان لم يكن متصفا بها قبل خلقه فقد انقلبت العلة فكيف لا يفعل الحكيم وهو قادر على القبيح والا لم يستحق مدحا اذا لم يفعله وعن الضعفاء ومعرفة الخير خير وقد وجب الشرع فان عنوا بنفس المسألة فهو التزام ما يمنع مذهبنا والا فلا معنى له وعدم الفعل انما جاء لعدم الداعي فكيف يصح بعد ما المقتضي قادر على المعلوم للامكان الذاتي واستحالة ان يبطل المتأخر متقدما وعلى امثال اعمال العباد فان صفاتها احوال عارضة لا مدخل فيها حقيقتها

اقول لما فرغ من بيان صفاته شرع في بيان احكامها وابتدأ بكونه قادرًا على كل مقدور وفي هذه المسألة مباحث الاول في انه قادر على كل مقدور وهو اختيار اكثر علمائنا ومذهب الاشاعرة وقد نازع في ذلك جماعة وسيأتي البحث معهم والدليل على انه تعالى قادر على كل مقدور وانما الاحوال صح ان يكون قادرًا على شيء هو الامكان اذ الوجوب والامتناع يخلان بالمقدورية والامكان في كل الممكنات حاصل فالمقدورية ثابتة في الكل لتساوي النسبة اليهما وايضا فانما قدر على البعض لذاته لا لشيء اخر وذاته متساوية النسبة الى الكل فالكل مقدور له البحث الثاني في انه قادر على عين افعال العباد وهو مذهب المصنف وجماعة من اصحابنا والاشاعرة وذهب ابو علي وابو هاشم واتباعهما الى ان الله تعالى لا

يقدر على عين مقدور العبد وان قدر على مثله واختاره السيد المرتضى والشيخ ابو جعفر الطوسي والدليل على ما ذهب اليه المصنف ما تقدم واحتجّ المانعون بوجهين الاول انه يلزم منه وقوع مقدور بين قادرين وهو باطل والا لزم استغناؤه بكل واحد منهما عن كل واحد منهما هف الثاني ان حقيقة القادر هو الذي يوجد منه الفعل عند الداعي وينفى عند الصارف فلو اجتمع قدرة العبد وقدرة الله تعالى على الفعل الواحد واراده الله وكرهه العبد او بالعكس لزم وقوعه وعدمه وهو محال والجواب عن الاول انه لا يمتنع من اجتماع القدرتين اجتماع التأثيرين فانه لا يجب التأثير بالقدرة وحدها والمصنف جعل الجواب عن ذلك استدلالا على مطلوبه فقال ان المانعين انما ذهبوا الى انه لا يقدر على كل مقدور العبد حذرًا من وقوع مقدور بين قادرين فلا يخلوا اما ان يكون الله تعالى قبل خلق العباد متصفا بالقادرية على تلك الحركة او لا يكون فان كان الاول فبعد خلق العبد اما ان لا يكون العبد قادرًا عليها وقد فرضناه قادرًا هف او يكون كلاهما قادرين وهو المطلوب او تنتفي قادرية الله تعالى لوجود قادرية العبد وهو محال لعدم الاولوية بل انتفاء قادرية العبد لوجود قادرية الله تعالى اولى والثاني باطل لان المانع من كلٍّ تصاف حصول المقدور بين القادرين وهذه العلة منتفية قبل خلق العبد فيلزم من انتفائها انتفاء الحكم وهو عدم القادرية فثبتت القادرية وعن الثاني ان العدم انما يتحقق عند تحقق الصارف اذا لم يوجد قادر اخر يدعوه الداعي الى فعله

البحث الثالث في انه تعالى قادر على القبيح ذهب اليه اكثر العقلاء وخالف فيه
النظام من المعتزلة والدليل عليه وجوه الاول ما تقدم من عمومية القادرية
الثاني انه لو لم يكن قادرا عليه لما استحق المدح على تركه والتالي باطل بالاجماع
فكذلك المقدم الثالث انه لو لم يكن قادرا عليه لما قدرنا نحن والتالي باطل قطعا
فالمقدم مثله بيان الملازمة انه تعالى قادر لذاته ونحن قادرون بقدرة مستفادة
منه فكيف ينسب الى قدرتنا ما لا يمكن نسبته اليه احتج النظام بوجهين الاول
انه قد تقرر ان موجد الخير خير وموجد الشر شرير فلو كان قادرا على فعل الشر لكان قادرا
على ان يجعل نفسه شريرا فلا يكون قادرا على فعل الخير لاستحالة ان يكون خيرا شريرا
والثاني ان وقوع القبيح منه يستلزم الجهل او الحاجة وهما مستحيلان عليه واستحالة
اللازم تقتضي استحالة الملزوم والجواب عن الاول ان عنيتم بالخير والشرير موجد
الخير والشر فلم قلتم ان الفاعل الواحد يستحيل ان يكون فاعلا لهما فان هذا نفس
المسألة وهو الزام لنا بمذهبنا وان عنيتم به شيئا اخر فبينوه وايضا الخير والشر
ليسا ذاتيين للشيء بل انما يقالان بالاضافة الى غيرهما فاذا امكن ان يكون شيء
واحد بالقياس الى واحد خيرا وبالقياس الى غيره شرا امكن ان يكون فاعل
ذلك الشيء واحدا وهذا الوجه الذي استدل به المجوس والثنوية على ان ثمة ثانيا
قادر على فعل الشر لا غير قالوا لان الخير هو الذي يكون جميع افعاله خيرا والشرير
هو الذي يكون جميع افعاله شرا وجوابهم ما ذكرناه في الثاني وعن الثاني

ان

ان المحال نشأ من الوقوع لا لانه بل لعدم الداعي اليه فعدم الوقوع مستند الى الداعي
الى الفعل لعدم المقتضي البحث الرابع في انه تعالى قادر على خلاف المعلوم وهو مذهب
اكثر العقلاء الا عباد بن سليمان الصيمري والدليل عليه وجهان الاول ان خلاف
المعلوم ممكن فيكون مقدورا على ما تقدم الثاني ان العلم تابع للوقوع التابع للقدرة
فكيف يكون المتأخر مبطلا للمتقدم ويلزم ان لا يكون الله تعالى قادرا على شيء
لانه اما معلوم الوقوع او العدم والحاصل وجوبه بالنظر الى العلم لا ينافي امكانه الذاتي
والقدرة تتعلق به بالنظر الى الامكان الذاتي لا الى الوجوب الحاصل بالعلم احتج
عباد بان خلاف المعلوم محال لاستحالة انقلاب علمه تعالى جهلا والمحال غير مقدور
عليه والجواب الاستحالة انما تنافي المقدورية اذا كانت الاستحالة ذاتية لا العارضة
البحث الخامس في انه تعالى قادر على مثل مقدور العبد وهو مذهب اكثر العقلاء
الا البلخي والدليل عليه انه ممكن فيكون مقدورا على ما سلف احتج ابو القاسم
البلخي بانه اما طاعة او سفه او عبث والله تعالى يستحيل عليه ذلك والجواب
ان تلك صفات لا تؤثر في الحقائق المسئلة يو في انه تعالى عالم بكل معلوم
قال وهو عالم بكل المعلومات لاستواء نسبة الذات اليها وبذاته والمغايرة
اشتراطها منتف لعلمنا بانفسنا وبالجزئيات والتغير في الامور الاضافية لا يقتضي تغير الذات
اقول هذه المسألة مما ذهب اليها المسلمون كافة وقد خالف فيها جماعة يأتي
البحث معهم وهنا مباحث الاول في انه تعالى عالم بكل المعلومات لانه تعالى حي

فيجب ان يعلم كل المعلومات ولو اختصت ذاته بمعلوم دون معلوم لزم الافتقار الى
المخصص وهو محال ولانها صفة نفسية لاستحالة انفكاكها عن الغير والنفسية متى
صحت وجبت والا رفعت فلا تكون نفسية الثاني انه تعالى عالم بذاته خلافا
لجماعة من الفلاسفة والمعتزلة من المتكلمين والدليل عليه ما تقدم ولان العلم هو الحصول ولا
ريب في حصول الشيء المجرد القائم بذاته لنفسه فيكون عالما بها احتج المخالف بان
العلم اضافة ولا يعقل اضافة الشيء الى نفسه وتغاير الذات لنفسها من حيث انها كلية
والمغايرة تتوقف على العلم المتوقف على المغايرة فليس بكاف والا لدار والجواب
انه منقوض بعلم الواحد منا بنفسه قال بعض المحققين المقتضي للمغايرة هو العلم وليست
المغايرة مقتضية للعلم بل هذه المغايرة لا تنفك عن العلم كما لا ينفك المعلول
عن علته والا يلزم الدور وهو باطل لانه لا يعلم لا يقتضي المغايرة بل هو متوقف
عليها توقف المشروط على الشرط الثالث في انه تعالى عالم بالجزئيات خلافا للفلاسفة
لنا ما تقدم ولانها معلولة له ومستندة اليه والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
احتجوا بانه يلزم منه التغير عند تغير المعلوم او وقوع الجهل عند تغاير العلم والجواب
ان التغير واقع في الاضافات وهو لا يستلزم وقوعه في الذات وتحقيقه ان
الصفات منها ما هي اضافية محضة كالتيامن والتياسر ومنها ما هي حقيقية
محضة كالسواد والبياض ومنها ما هي حقيقية تلزمها الاضافة كالعلم والقدرة
فعند وقوع التغير في المعلوم والمقدور تتغير الاضافات لا الصفات الحقيقية

لا الذات وهذا الجواب لا يتاتى على مذهب الشيخ ابي الحسن لانه نفى المعاني فالعلم
الذي يتغير هو الاضافة ويلزم ان لا يكون الله تعالى عالما في الازل بالحوادث
وفيه اشكال وقيل في الجواب عن ذلك ان العلم بان الشيء سيوجد نفس العلم بالوجود
اذا وجد وهو ضعيف فان العلم يستدعي المطابقة والفلاسفة قالوا انه يعلم الجزئيات
من حيث هي معقولات لا من حيث هي متغيرات زمانية وهو باطل لانه يلزم منه نفي
علمه تعالى وقد ذهب بعض الناس الى انه لا يعلم الجزئيات الا بعد وقوعها والا كان
معلوم الوقوع واجبا ومعلوم العدم ممتنعا فيلزم الجبر وهو ضعيف لانه ان عنى
بوجوب صدور ما علم فهو باطل لانه عالم بذاته وبالمعدومات ولا يلزم وقوعها
وان عنى به انه واجب المطابقة لعلمه فهو صحيح ولا يلزم منه جبر لانه عالم بما سيوجد عليه
ولا يكون مجبورا لان الوجوب لاحق لا يؤثر في الامكان السابق وذهب آخرون
الى انه تعالى لا يعلم غيره لانه يلزم منه تكثر الصور في ذاته تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا والجواب ان العلم اضافة الى الصورة وتكثر الاضافات لا يقتضي كثرة الصفات
وذهب آخرون الى انه تعالى لا يعلم ما لا يتناهى لان المعلوم متميز والمتميز متناه
والجواب منع الكبرى وذهب آخرون الى انه تعالى لا يعلم كل ما علمه والا كان عالما
بانه عالم ويتسلسل والجواب التسلسل يلزم من ثبوت اشياء متغايرة لا تتناهى
اما من ثبوت اشياء متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار فلا المسألة الرابعة في انه
تعالى واحد قال وهو محال لان اثبات ذاتين لا تتميزان كاثبات ذات

واحدة لها حكم ذاتين وايضًا فانهما ان يصح تمانعهما فلنفرض وقوعه فهو تعالى
الفاعل والاقوى السمع اقول اتفق اكثر العقلاء عليه واستدل الشيخ عليه بوجوه
الاول انه لو كان في الوجود واجبا وجود لكانا قد اشتركا في مفهوم كون كل واحد منهما
واجب الوجود فاما ان لا ينفصل احدهما عن الآخر بفصل مميز واما ان ينفصل والاول
محال لان الاثنينية لا تعقل مع عدم الانفصال وليس اثبات ذاتين لا يتميزان الا
كاثبات ذات واحدة لها حكم ذاتين من الانفصال والتعدد ولما كان الثاني باطلا با
لضرورة كان الاول كذلك والثاني باطل والا لزم وقوع التركيب في واجب الوجود فيكون
ممكنا هف وهذا الدليل انما يتمشى بعد اثبات كون الوجوب ثبوتيا قال بعض
المحققين الواجب غير الوجوب ولا ريب في كونه ثبوتيا وليس البحث في الوجوب وهو
غير جيد لان الواجب من له الوجوب فالوجوب اذا كان امرا اعتباريا كان الواجب
ذاتا مخصوصة متصفة بذلك الامر الاعتباري فان عنوا بالاشتراك مع كثرة
الواجب اشتراكهما في كون كل واحد منهما ذاتا موصوفة بامر اعتباري فمسلم ولكن
لا يدل على التركيب ولا الاشتراك وان عنوا به الاشتراك في الماهية فهو ممنوع
قال بعض المتاخرين اذا كان الوجوب مغايرا كما كان الوجود مغايرا للهويتين
فان استلزمتا كان ممكنا هف وان انعكس فلا اثنينية وان انتفى اللزوم فالاجتماع
معلول وقال بعض المحققين الخلف يلزم لو كان الواجب ممكنا لان الوجوب اما
ان كانت هويته مستلزمة لوجوبه وكان وجوبه محتاجا الى هويته لم يلزم

منه كون الهوية معلولة للغير بل يلزم منه كون الهوية غير واجبة بانفرادها انما تكون
واجبة لصفة تقتضيها ذاتها وفيه نظر لان الواجب انما يجب بوجوبه فلو كان معلولا
كان ممكنا يجوز زواله وحينئذ لا يكون الواجب واجبا لانتفاء الوجوب عنه هف
الوجه الثاني دليل التمانع وتقريره انا لو فرضنا الهين فاما ان يصح من احدهما فعل
ما يخالف فعل الآخر او لا فان صح فلنفرض وقوعه لان ما لا يمتنع لا يلزم من فرض
وقوعه محال والثاني باطل لان بعد وقوع الاختلاف ان حصل مرادهما لزم اجتماع
الضدين وان لم يحصل كان المانع من وقوع فعل كل واحد منهما فعل الآخر فيقتضيان
معا حال عدمهما هف وان حصل مراد احدهما كان ترجيحا من غير مرجح ولان من
لم يقع مراده ليس باله لعجزه وان امتنعت المخالفة فهو محال لان كل واحد منهما قادر
على ما لا يتناهى والقادر يصح منه فعل مقدوره فيصح من هذا الحركة لولا الآخر
ومن الآخر السكون لولا هذا فاذا لم يقصد الى الفعل لا يبعد على الآخر القصد الى
ضده وليس تقدم قصده او لحوقه عن الآخر فلا يمنع قصد احدهما قصد الآخر فيصح
المخالفة لا يقال يجوز ان يكونا حكيمين فلا يقصدان المخالفة ولان المحال انما لزم من
التعدد مع وقوع المخالفة فلا يستلزم استحالة هذا المجموع استحالة احد اجزائه
على التعيين لانا نقول يجوز ان يكون فعل كل واحد من الضدين مصلحة وعن
الثاني ان التعدد ملزوم لامكان المخالفة المستلزم للمحال فيكون محالا فان الملزوم
محال الوجه الثالث السمع فقد دل على الوحدة ويكون اقوى الادلة ولا

استحالة في استفادة هذا الحكم من السمع فانه لا يتوقف على الوحدة فلا دور
وانما كان هذا اقوى لاشتمال الدليلين الاولين على دعاوٍ مشكلة المسألة ح
في ابطال المهية قال والمهية باطلة لانا نعلم وجوده وهو غير الذات الحقيقية اقول
ذهب ضرار الى ان الله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو للاجماع على قولهم لا يعلم ما هو الا هو
ولانا لو راينا ذاته لعلمنا من حقيقته ما لم نعلم الان والشيخ ابطل ذلك بان ذات الله تعالى
هي وجوده ووجوده معلوم فماهيته معلومة وقول ضرار عندي قوي والتحقيق فيه
ان المعلوم لنا منه ليس الذات لانا انما نعلم صفاته الحقيقية كالوجوب والقدرة والعلم
والاضافية كالخالقية والرازقية والسلبية ككونه ليس بجسم ولا عرض ولا مرئي
ولا في جهة اما الذات الموصوفة بهذه الاوصاف فهو غير معلومة وقولهم الوجود معلوم
ان عني به المختص به تعالى فهو محال وان عني به المشترك فهو ذهني فان عني ضرار
الماهية تلك الحقيقة والذات فهو حق وصواب وان عني به شيئا اخر فهو جهالة
المسألة ط في ان كلامه تعالى حادث وليس مخاطبا متكلما في الازل لقبح
خطاب المعدوم اقول اتفقت المعتزلة عليه خلافا للاشاعرة والكلابية والدليل
عليه ان العالم حادث وخطاب المعدوم قبيح عقلا فانه لا يحسن ان يجلس الانسان
في داره ويامر وينهى من ليس حاضرا عنده ويعده العقلاء سفيها واثبت ابن كلاب
كلاما قديما ليس بامر ولا نهي ولا خبر وهو غير معقول لان كلامهم النفساني انما
اثبتوه بالقياس على الطلب الذي يجده من عند الامر والنهي واثبتوا المغايرة

بينه

بينه وبين الارادة بما قدمناه فاما اثبات غيره فليس بمعقول اجماعا منا ومنهم
ثم ان الاشاعرة اثبتوا لله تعالى امرا ونهيا في القدم وجوزوا خطاب المعدوم كمن
يوصي غيره بان يامر ولده بالتعليم بعد موته فان الولد يصير مامورا بذلك الامر
وهو خطاء فان الامر يتوجه الى موجود وليس مع الله تعالى غيره ليامره ان
يامرنا وقد بينا ان نبين هذا فيما سلف المقصد السادس في استناد صفاته
الى وجوبه وفيه مسائل المسألة الاولى في ان المؤثر واجب الوجود لذاته قال
(القول في الدلالة على ان الصفات تابعة لوجوب وجوده فقط) مدبر العالم ان
كان واجب الوجود فهو المقصود وان كان ممكن الوجود افتقر الى مؤثر فيتسلسل او ينتهي الى واجب الوجود لذاته
اقول اتفق العقلاء على اثبات موجود واجب الوجود لذاته والشيخ لما اثبت في
اول الكتاب الصانع اثبت وجوبه والدليل عليه ان هيهنا موجودا بالضرورة
فاما ان يكون واجب الوجود فهو المطلوب او ممكن الوجود فيفتقر الى المؤثر الواجب
والا لزم الدور او التسلسل وهما باطلان وقد مضى تقرير الشرطية وبطلان اللازم
وهذا برهان قطعي اشار اليه في قوله تعالى اَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ اَنَّهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ
المسألة ب في استناد سلب العرضية والجسمية عنه تعالى الى الوجود قال
والموجود اما ان يتعلق وجوده بغيره بحيث يلزم من عدم الغير عدمه او لا يتعلق والاول
الممكن والثاني الواجب لذاته فالله تعالى ليس بعرض لان العرض يتقوم بمحله وما
يتقوم بغيره فهو ممكن وليس بجسم لما ذكرناه اولا اقول لما اثبت الشيخ

اولاً وجوب وجوده شرع في المسائل التي ذكرها عنه وهي اربع الاولى انه ليس بعرض
وتمهيد ذلك قاعدة هي ان الموجود من حيث هو موجود اما ان يتعلق وجوده
بغيره او لا يتعلق والثاني هو الواجب والاول الممكن ونعني بالتعلق هنا الاحتياج والافتقار
كتعلق المعلول بالشرط والحال المركب بالعلة والشرط والمحل والجزء اذا ثبت هذا فالعرض
يتعلق بالمحل بحيث يستحيل وجوده منفكا عنه ويحتاج فيه اليه لتشخصه وقوامه بالفعل
وواجب الوجود لا يفتقر في وجوده الى غيره فهو ليس بعرض الثانية انه ليس بجسم لان كل
جسم مركب اما من الجواهر او من المادة والصورة وكل مركب مفتقر وذلك ينافي الوجوب الذاتي

المسألة ج في انه تعالى ليس له صفة زائدة على الماهية قال وليس له صفة زائدة على
ذاته لانه ان تقوم وجوده به كانت ذاته مفتقرة الى غيره وان لم يتقوم به فهو معلول و
علته اما الذات فيتخلل كونها فاعلة قابلة او غيرها والعلاقة لواجب الوجود بغيره
اقول هذا مذهب الاوائل وجماعة من المتكلمين اختاره الشيخ واستدل عليه بانه ان
كانت له صفة زائدة على ذاته فاما ان تكون مقومة للذات او عارضة لها والاول
باطل اما اولاً فلانه يلزم افتقاره اليها والمفتقر ممكن والواجب ليس بممكن واما ثانياً
فلان الصفة لا يعقل تقوم الذات بها والثاني باطل ايضاً لانها تكون ممكنة حينئذ
فالمؤثر فيها اما الذات او غيرها والاول باطل والا لكان الشيء الواحد قابلاً
فاعلاً معاً وهو محال لان نسبته الى المقبول نسبة الامكان ونسبته الى الفاعل نسبة
الوجوب ولا يصح انتساب الشيء الواحد بالامكان والوجوب والثاني باطل والا لكان

واجب

واجب الوجود متعلقا بغيره ومفتقرا اليه وواجب الوجود لا يتعلق بغيره على ما
بيناه وفي هذا الدليل نظر من وجهين الاول انا لا نسلم استحالة استناد القبول
والفعل الى شيء واحد وما ذكره غير واضح لان الامكان باعتبار القبول لا ينافي الوجوب
باعتبار الفعل والمحال لو اتحد الاعتبار الثاني لا نسلم امتناع تعلقه بالغير على الوجه
الذي ذكره هيهنا ولا يلزم من استناد صفته الى الغير امكانه والصواب هيهنا ان الصفات
زائدة في العقول لا في الخارج المسألة د في انه تعالى يستحيل عليه التغير قال
وليس بمتغير لان حدوث امر في ذاته ان اقتضاه غيره كانت الذات متعلقة بالغير و
الذات تقتضي دوام التغير اقول اتفق العقلاء عليه الا القائلين بجواز قيام
الحوادث بذاته تعالى والدليل عليه ان التغير اما ان تقتضيه ذاته او غيره والثاني باطل
والا لكان متعلقا بغيره وواجب الوجود لا يتعلق بغيره والاول باطل ايضا والا لزم
دوام التغير لدوام ذاته فلا يكون التغير تغيراً هف المسألة هـ في انه تعالى مبتهج
بالذات قال دقيقة المؤثر مبتهج بالذات لان علمه بكماله الاعظم يوجب له
ذلك وكيف لا والواحد منا يلتذ بكماله النفساني وكونها في المشاهد من توابع
اعتدال المزاج لا ينفي ان يكون في الغائب لغير ذلك لجواز تعدد السبب
ولسنا نقول انه يلتذ بتعلق شيء ليجب وجوده ازلاً بل هو يلتذ بذاته وهذه
المسألة سطرنا فيها كتابا مفردا سميناه كتاب الابتهاج
اقول هذه المسألة مما وافق الشيخ ابو اسحق رحمه الله فيها الحكماء وخالف

الامامية وباقي المتكلمين بها وقد اتفق الجميع على نفي الالم عنه وفي هذه المسألة
مباحث الاول في حد اللذة قالوا هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال
وخير من حيث هو كذلك والالم ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر
والادراك معلوم والنيل الاصابة والوجدان ولا بد منهما اما الاول فلئلا يرد الثاني
عليه بالمجاز وهو محترز عنه بالتعريف واما الثاني فلان المدرك قد يكون بحصول الصورة
المساوية وهي غير مستلزمة للذة وقولنا ما هو عند المدرك كمال وخير لان الخير والكمال
قد لا يدركان من حيث هما كذلك فلا يحصل اللذة بل كالمرة كالشيء خير نسبيه
عند المدرك والخير هو حصول شيء لما يليق به فذلك الحصول وقولنا من حيث هو
كذلك لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون اخرى والالتذاذ مخصص
بالجهة التي هو منها كمال وخير الثاني في اثبات اللذة العقلية وقد نازع فيها عامة
وذلك لان اللذة هي ادراك الكمال ولكل قوة من القوى كمال يخصها فكما ان العين
تلتذ بوصول كمالها وهو شعاعها بعد رؤيتها المحبوب والذوق يلتذ بوصول كماله اليه وهو
الطعم اللائق كذلك القوة العقلية تلتذ بوصول كمالها اليها وهو حصول ادراك المعلومات
لها الثالث ان اللذة العقلية اقوى لان ادراكها اتم فانها تصل الى كنه الحقيقة وتميز
المهية عن غيرها بفصولها وتوصلها الى اجزائها وتميزها عن اعراضها اما الحس فانه
يدرك ظاهر الشيء واعراضه وايضا مدرك العقلية واجب الوجود وصفاته والاشياء
التي لا يجوز عليها التغير كالطبائع الكلية والماهيات الباقية ومدرك الحس

اشياء

اشياء جزئية متغيرة ممكنة عدمية بذاتها مستفيدة للوجود من غيرها ولا
ريب ان الاول اكمل فادراكه يكون الذ واتم بهجة اذا تمهدت هذه المباحث
فنقول الابتهاج اللذة والسرور والمراد منه الحال الذي يحصل لدى الخير والكمال من
جهة الخير والكمال وقد ادعى المصنف ثبوته له تعالى لانه عالم بذاته التي هي اكمل الموجودات
وذاته ملايمة لذاته وادراك الملايم للكامل يوجب اللذة وكيف لا يكون كذلك
والواحد منا يلتذ بكماله الناقص فكيف ينتفي عنه هذا المعنى مع بلوغ كماله الى
الغاية القصوى احتج المتكلمون بوجهين الاول ان اللذة من توابع اعتدال المزاج
فلا يصح ثبوتها في حقه تعالى لانتفاء متبوعها وهو المزاج عنه الثاني ان اللذة ان
كانت قديمة وهي داعية الى ايجاد الملتذ به وجب ان يوجد الملتذ به قبل ان يوجد
لوجود المقتضي وهو القدرة والداعي وانتفاء المانع وهو الازل وان كانت حادثة
كان الله تعالى محلا للحوادث واجاب الشيخ عن الاول بان كونها في الشاهد من توابع
المزاج لا يقتضي كونها في الغائب كذلك فانه يجوز تعدد السبب مع وحدة المسبب بالنوع
فاعتدال المزاج يوجب اللذة عندنا ولا يلزم من انتفاء السبب انتفاء المسبب وعن الثاني
ان المحال انما يلزم لو قلنا انه يلتذ بفعله اما اذا قلنا انه يلتذ بذاته فلا وقد ذكر
المصنف انه صنف كتابا في هذه المسألة ولم يصل الينا المقصد السابع في العدل
وفيه مسائل المسألة الاولى في الحسن والقبح العقليين قال القول في العدل
والافعال قد يستقل العقل بقبح بعضها دون بعض وبحسنه كالظلم والانصاف.

والكذب والصدق لانه معلوم ولا يستند الى الشرع لاستقباح الجاهلية له ولا
من العقل ولانا عند كونه ظلمًا نحكم بقبحه فالمؤثر فيه نفس كونه ظلمًا ومنا
من ادعى الضرورة في ذلك وهو الحق ولهذا اذا شككنا في النبوة لم نشك في
قبح الزنا دون قبح الظلم ولو كان الحسن للامر لم تكن افعال الصانع حسنة ولانتفاء
النهي بقائله في القبح لانتفاء الآمر فوجب ان تكون افعاله قبيحة

اقول اطلق المتكلمون العدل على العلوم التي لها تعلق باحكام افعاله تعالى من حسن
الحسن منها ووجوب الواجب ونفي القبيح عنها والاصل الذي تتفرع عليه مسائل العدل
معرفة كونه تعالى حكيمًا لا يفعل قبيحًا ولا يخل بواجب فاذا ثبت ذلك بنوا عليه مسائل
العدل من حسن التكليف ووجوب اللطف وغيرها من المسائل الآتية ولما كان هذا الاصل
يتوقف على معرفة الحسن والقبيح وانهما عقليان ابتدأ المصنف بالبحث عن ذلك
واعلم ان حقيقة الفعل الاختياري هو ما صدر من مؤثر على جهة الصحة لا على جهة
الوجوب وينقسم الى حسن وقبيح فالحسن هو ما ليس لفعله مدخل في استحقاق الذم
والقبيح هو ما لفعله مدخل في استحقاق الذم واحترزوا في الحدين بالمدخلية عن
الصغائر فانها وان لم يستحق بها الذم الا ان لها مدخلًا فيه واذا ظهر هذا فنقول
الامامية والمعتزلة ذهبوا الى ان من الافعال ما يحسن لوجوه تقع عليها اي
تقترن بحدوثها قرينة راجعة الى الاثبات او النفي يوصف لاجل تلك القرينة
بانها دفع ضرر مثلًا فيقتضي العقل بحسنها ومنها ما يقبح لوجوه تقع عليها اي

تقترن

تقترن بحدوثها قرينة راجعة الى النفي او الاثبات يوصف لاجلها بانه ظلم مثلًا
فيوصف بالقبح وقالت المجبرة ان الحسن والقبح انما هو بالامر والنهي الشرعيين
والعقل لا يقتضي في شيء من الافعال بحسن ولا قبح واختلفت المعتزلة ههنا فقال
بعضهم ان العلم بحسن بعض الافعال وقبح بعضها ضروري واخرون قالوا استدلالي
واختار الشيخ الاول واستدلت المعتزلة بوجوه الاول انا نعلم قبح الكذب والظلم
وحسن الصدق والانصاف ولا مدرك الا العقل والشرع وانتفاء الثاني باطل والا لما
حكم به العقل قبل الشرع والجاهلية يحكمون بالحسن والقبح وان لم يعترفوا بالشرع
وكذا البراهمة المنكرون للشرائع يحكمون بالحسن والقبح الثاني انا عند العلم بكون
الفعل ظلمًا نحكم بقبحه وذلك ما يقتضي استناد القبيح الى كونه ظلمًا كما انا عند علمنا
بملاقاة النار لليابس نحكم بالاحراق فنسند الاحراق الى النار لكن ههنا وليس هذا
استدلالًا بالدوران الظني بل هو نوع من القضايا البديهية المسماة بالحدسيات
الثالث لو كان قبح المقبحات مستندًا الى الشرع لما علم الفرق بين ما علم قبحه
من الشرع او من العقل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ظاهر وبيان نفي
التالي انا عند تشكيكنا في الشرع نتشكك في قبح الزنا وشرب الخمر ولا نتشكك
في قبح الظلم والكذب الرابع لو كان الحسن من الشرع لما كانت افعال الله تعالى
حسنة والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الحسن عندهم هو
المامور به والله تعالى غير مامور فلا يكون فعله حسنًا لانتفاء المقتضي لحسن افعاله

يلزمنا فعل كل حسن بخلاف ترك القبيح المسألة ج في انا فاعلون قال

ونحن فاعلون لافعالنا الحسنة والقبيحة لانها واقعة بحسب قصدنا والذم و
المدح متعلقين بهما والكسب هذيان ولزوم القول في فعل القلب على الطم ويلزمهم
ان لا يكون لله تعالى نعمة على كل كافر بل وعلى مؤمن وان يظهر المعجزات على يد الكاذب
فلا يوثق بالشرايع وان يكون ظالما جائرا تعالى عن ذلك والتعلق بالحاجة الى
مرجح والكلام فيه كالسالف ولا بد من مرجح ملجئ باطل لان المرجح العلم بما في
الفعل من المصلحة وكذلك في الوقت على ان ذلك عنده لا طريقي الهارب
من السبع وقد اجمعا على عدم اشتراط المخصص وصدور فعل عنه مع شعوره بانه ليس
بشيء ولانا استند للفاعل العالمية بالاحكام فيما يذكرونه

اقول اتفقت الامامية والمعتزلة كافة على ان العبد فاعل لتصرفاته وذهب
جهم بن صفوان ومن تبعه الى ان الله هو الخالق لافعال العباد فيهم وليسوا محدثين
لها ولا مكتسبين وذهب النجار والاشعري ومن تبعهما الى ان الله تعالى هو الخالق
لافعال العباد فيهم وهم مكتسبون لها واختلفوا في ماهية الكسب فقال بعضهم ان العبد اذا
عزم على الطاعة وفعلها خلقها الله تعالى واذا عزم على فعل المعصية خلقها الله تعالى
وقال بعضهم ان ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى وكونه طاعة او معصية صفة
تقع بقدرة العبد وقال بعضهم ان قدرة العبد تتعلق بحال الفعل وهو غير موجودة
ولا معدومة ولا مجهولة ولا معلومة اما المعتزلة فقد اختلفوا فذهب ابو علي وابو هاشم

الى ان العلم بكوننا فاعلين نظري وذهب ابو الحسين البصري الى انه ضروري واستدل
الشيخ على بطلان قولهم بوجهين الاول ان افعالنا واقعة بحسب قصدنا ودواعينا
منتفية عند صوارفنا وذلك مما يقتضي استنادها الينا ضرورة والاولى ان يستدل بها
على ضرورية العلم بانا فاعلون لا على انا فاعلون كما استدل به مشايخ المعتزلة لا يقال لم لا
يجوز ان يكون حاصلا من الله تعالى وان وقع بحسب دواعينا لانه تعالى قادر عليه
فجاز وقوعه منه لانا نقول قدرة الله تعالى عليه لا تقتضي القدح في علمنا الضروري باستناده
الينا لا يقال هل تفصلون بين خلقه تعالى الفعل بحسب دواعيكم وبين خلقكم له
بحسبها فان اعترفتم بالفصل فبينوه والا جاز ان يكون مخلوقا فيكم لانا نقول
اجاب قاضي القضاة فقال الفصل بينهما انا متى احدثناه اقترن به علمنا ضرورة انه
لولا دواعينا لما حدث وانه يجب حدوثه بحسبها ومتى خلق فينا لم يجز ان يقترن
به هذا العلم لانه يكون جهلا وفيه اعتراف بمذهب ابي الحسين ولقائل ان
يمانع في وجوب اقتران العلم الثاني ان العقلاء يحمدون المحسن ويذمون المسيء
ولولا علمهم بوقوع الاحسان والاساءة منا لما جاز ذلك كما لا يجوز منهم مدح
حسن الخلقة وذم قبيح الخلقة لقبحه لا يقال المدح والذم فرع على كوننا
فاعلين فلو استدللتم بهما عليه لزم الدور لانا نقول انما نستدل بهما على العلم
بكوننا فاعلين لا على كوننا فاعلين وقد اجاب الاشعري بان المحال انما
يلزم لو سلبنا عن العبد القدرة اما اذا قلنا انه مكتسب صح توجه المدح والذم

البروان لم يكن فاعلاً واجاب الشيخ بان الكسب هذيان اذ هو لفظ لا معنى
تحته لانا نقول هل للعبد فعل ام لا فان كان الاول فقد سلمتم واذا
جاز وقوع فعل ما منه فلم لا يجوز استناد افعاله كلها اليه وان كان الثاني لزم
المحذور من قبح المدح والذم وقبح بعثة الرسل وانزال الكتب والامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وغير ذلك والزمهم الشيخ في فعل القلب الذي هو العزم على
الطاعة والمعصية هل هما من فعله ام لا فان قالوا بالاول فقد ناقضوا والا فما
معنى الكسب حينئذ ثم ان الشيخ ابا اسحق نبه الزمهم امورا شنيعة الاول ان لا تكون
لله تعالى نعمة على مؤمن ولا كافر اما الكافر فظاهر لانه يخلق فيه الكفر والمعاصي عندهم
ثم يعذبهم عليها فاي نعمة عليه في ايجاد الحقير بالنسبة الى العذاب الدائم واما المؤمن
فانه انما يكون منعما عليه لو فعل الا المفسدة واذا اسندنا القبائح اليه تعالى جاز ان يكون
ما فعله الله بالمؤمن مفسدة له فلا يكون نعمة وايضا فان المؤمن عندهم يجوز
ان يعذبه الله تعالى على ايمانه وامتثال الاوامر فاي نعمة له حينئذ عليه وهذا من
اشنع الاشياء واقبحها الثاني اذا جوزنا اسناد القبائح اليه جاز اظهار المعجز على يد
الكاذب فلا يبقى وثوق بالشرائع اجابوا عنه بان تجويز العدم لا ينافي القطع
بالشيء كما في العلوم العادية وهذا ضعيف لان القطع مع هذا التجويز جهل كيف
وعندهم ان جميع الشرور وانواع القبائح واقعة منه تعالى نعم لو لم يعلم من عادته
تعالى فعل القبائح لم يكن التجويز منافيا للقطع اما مع علمنا فلا الثالث يلزمهم ان
يكون

يكون الله تعالى ظالما جائرا لانه فعلها وذلك باطل بالاجماع ولقوله تعالى
وما ربك بظلام للعبيد احتج الخصم بوجوه احدها ان العبد اما ان تكون نسبة
الفعل والعدم اليه على السوية او يجب احدهما والثاني يلزم منه الجبر لعدم المكنة
وهو المطلوب والاول اما ان يفتقر الى ايجاد احد الطرفين الى مرجح او لا يفتقر والثاني
محال لاستحالة وقوع الممكن المتساوي من غير مرجح والاول لا يخلو اما ان يكون المرجح
من فعله او من فعل الله تعالى والاول يلزم منه التسلسل والثاني يلزم منه الجبر لان
عند حصول المرجح يجب الفعل والا كان الفعل والترك ممكنين فلا بد من مرجح آخر
ويتسلسل فلا بد من الانتهاء الى مرجح ملجئ يجب معه الفعل وذلك عين الجبر
اجاب المصنف بوجوه احدها ان المرجح ليس الا اختيار فيكون مرجحا باعتبار الا
بالداعي الفعل الى المصلحة هو المرجح والوجوب لا يستلزم الجبر لانه بالنظر الى القدرة
ممكن واجب بالنظر الى هذا المرجح وهو العلم الحاصل من الله تعالى وليس العلم هو المقتضي
للفعل وكذا اذا علم اشتمال الوقت على المصلحة وانتفائها عن وقت آخر فانه يقتضي
ايجاد الفعل في ذلك الوقت وثانيها ان القادر يرجح احد المقدورين على الآخر
لا لمرجح كما في الهارب من السبع اذا عن له طريقان والجائع اذا حصل له رغيفان و
العطشان اذا حصل له قدحان فان الفاعل يرجح احدهما على الآخر لا لمرجح
عند المشايخ وثالثها انا قد اجتمعنا على عدم اشتراط التخصيص في واجب الوجود
تعالى والا لزم الجبر على قولكم فليكن كذلك في حق العبد الثاني ان العبد

هو

لوكان موجداً لافعاله لكان عالماً بها والتالي باطل بالوجدان فانا نفعل الحركة
وهي مركبة من اجزاء لانشعر بتفاصيلها والبطيء يتخلله سكنات لانعلمها فالمقدم
مثله والشرطية ظاهرة لان الفاعل بالاختيار عالم بالضرورة لتساوي نسبة احاد
الكلي الى الايجاد ولانه يلزم منه نفي العلم عنه تعالى اجاب الشيخ بالمنع من وجوب
العلم عند الفعل لجواز ان يصدر عن الانسان فعل لا يعلمه على سبيل التفصيل ولا يقدح
ذلك في عالمية تعالى لانا انما استدللنا على عالمية بوقوع الاحكام في افعاله لا بمجرد
الافعال فلا ينتقض بوقوع الفعل الغير المحكم من العبد الثالث لو اراد العبد خلاف مراده تعالى
لزم المحال والتقدير ممكن لو كان العبد قادراً والجواب انه مراد الله تعالى نفيه لانه قدر

اقول مسألة د في انه تعالى لا يريد القبيح قال وليس القديم مريداً للقبايح
من عباده وعند ما لا يكاد الخلاف يتحقق هيهنا لان الارادة هي العلم على
ما سبق وان سلمنا قول الشيوخ امكننا ان ندل عليه بالامر والنهي وان
الطاعة موافقة للارادة فيكون الكافر مطيعاً وان الرضا واجب
بقضائه فكيف يرضى بالكفر وتعلقهم بادعاء التميز ليس بشيء وانما
يكون عاجزاً لو لم يقدر على اجبارهم وقد بينا انه قادر اقول
اتفقت الامامية والمعتزلة على انه تعالى لا يريد القبايح ولا يرضى بها ولا يحبها
بل يكرهها وانه يريد الطاعات والايمان من الكافر وغيره وقالت المجبرة بل القبايح
يريدها الله تعالى ويكره الطاعات والايمان من الكافر واعلم ان على قول الشيخ



هو

الى ما سبق من ان الارادة نوع من العلم لا يتحقق الخلاف هيهنا لانه تعالى عالم
بقبح القبيح فالمراد عنه ان كان من افعال العباد فيما امر به وان كان من فعله
فهو ما دعاه الداعي اليه والداعي هو الارادة واما على قول المشايخ الذين اثبتوا لله تعالى
صفة المريدية زائدة على الداعي فيتحقق الخلاف معهم واستدل الشيخ على انه تعالى
يريد الطاعات ويكره المعاصي على قول المشايخ بوجوه الاول انه امر بالايمان ونهى
عن الكفر ولا بد في الامر من طلب واقتضاء الفعل هو الارادة الثاني ان الله تعالى
لو اراد من ابي لهب الكفر لكان مطيعاً له والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان
الشرطية ان الطاعة موافقة الارادة مع الرتبة لقوله قد تمنى لي موتاً لم يطع
ولم يسم الله مطيعاً اذا فعل مرادنا لانتفاء الرتبة الثالث لو كان الكفر والفسوق
وغيرها من القبايح بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لوقوع الاجماع على الرضا
بالقضاء ولكان الرضا بالكفر كفراً اجاب بعض المحققين بان ارادة الفاعل لفعله
غير ارادة غيره لفعل غيره والامر يدل على الارادة الثانية دون الاولى ومتعلقنا
هي الارادة الاولى وكذلك الكلام في الحجة الثانية فان الطاعة موافقة الارادة الثانية
دون الاولى وعن الثالث ان الرضا بالكفر من حيث هو من قضاء الله تعالى
طاعة ولا من هذه الحيثية كفر اقول المتكلمون لم يتنازعوا في ان الامر انما يدل
على الارادة الثانية وكذا الطاعة ومعناهم ليس الا كذلك ولم يقل احد ان
الامر يدل على ارادة الفاعل لفعله ولا الطاعة ايضاً وقوله الرضا بالكفر من

حيث هو قضاء الله طاعة بمعناه ان الرضا بالكفر طاعة من حيث استناده الى الله
وكفر لا من هذه الحيثية وهو باطل لان القبيح لا يختلف بالنسبة الى الفاعلين
والرضا بالكفر قبيح مطلقا سواء استند الى الله تعالى او الى غيره احتج المخالف بان الله
لو اراد من الكافر الايمان لكان الكافر اقدر من الله فعلا لعدم وقوع مراده
ووقوع مراد الكافر فيكون الله تعالى عاجزا وهو باطل بالاجماع ولانه تعالى علم بان
الكافر لا يؤمن فايمانه محال والمحال غير مراد والجواب عن الاول ان العجز انما يلزم
لو قلنا انه لا يقدر على اجباره على الايمان وليس كذلك لان الله تعالى قادر على
ذلك كما انه قادر على كل مقدور وانما لم يرد منهم الايمان على سبيل الجبر لانتفاء
التكليف حينئذ وعن الثاني ان خلاف المعلوم ممكن من حيث الذات على ما بينا
ولانه وارد في الطلب على مذهبهم **المسالة ه** في المتولدات قال وتقع الافعال
المتولدة منا ايضا لتوجه الامر والنهي وكيف لا واصل التتابع اقول المباشر من الافعال عند
المتكلمين هو الذي يحدثه العبد ابتداء في محل قدرته والمتولد ما يحدث عن
المباشر سواء تولد في محل القدرة كالعلم او خارجا عنها كما اذا حركنا جسما بايدينا
واختلف المتكلمون في المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر ام لا فذهب المصنف
الى ان كل ما تولد عن فعل العبد فهو فعله سواء تولد عن فعل المباشر او عن المتولد
عن المباشر وهو مذهب جمهور المعتزلة وقال النظام انه لا يفعل الا ما يوجد
في محل قدرته وما يتجاوزه فهو واقع بطبع المحل وذهب معمر الى انه لا فعل للعبد

الا الارادة وما يحدث بعدها فهو واقع بطبع المحل وذهب معمر الى انه لا فعل للعبد
الا الارادة وما يحدث بعدها فهو واقع بطبع المحل وذهب المجبرة الى ان الافعال
المتولدة من الله تعالى وليس للعبد فيها كسب كما قالوه في المباشر احتج الشيخ بان
المكلف مأمور بالاحسان ومنهي عن الظلم وهما متولدان ولا يصح الامر والنهي
الا مع القدرة ثم ان الشيخ استبعد عدم استناد المتولد الينا بان اصل التتابع
واشدها قبحا هو الظلم والكذب وهما متولدان فكيف ينفي المتولد عنا ولانه يحسن
منا المدح والذم عليهما لا هنا اظهر فان الذم على القتل وغيره من الشتم والمدح على
الكتابة وغيرها اعرف عند العقلاء من المدح على المباشر والذم عليه احتجوا بانه اذا
التصق جسم بكفي قادرين وجذبه احدهما حال دفع الآخر فليس وقوع الحركة باحدهما
اولى من الآخر ووقوعها بهما محال والا لزم اجتماع المؤثرين على اثر واحد والجواب
ان قوة الجسم قابلة للتجزية فلعل احد القادرين يغلب بعض الاجزاء والآخر الاجزاء الاخرى
ويحصل الحركة بهما اقوى من حصولها باحدهما ولولا ذلك لتساوت حركة الجسم
عند صدورها عن قادرين ولم يكن احدهما اشد من الآخر وذلك باطل قطعا

المقصد الثامن في الآلام والاعواض وفيه مسائل المسألة الاولى في الوجه

الذي تقبح له الآلام قال الالم يقبح في الشاهد لانه عبث وهو ان يفعل لغرض
يمكن الوصول دونه وانه ظلم وهو ما لا ينتفع به ولا يستحق ولا اثار له لاستجلاب
ويدخل في النفع دفع الضرر ولا مفسدة ويحسن عند عرائه من هذه الوجوه

ولا يقبح الالم بمجرد الضرر كالمستحق ولا يسمى ضررًا الا عند الاستحقاق
والظن في النفع قائم مقام العلم أقول

أقول ذكر الشيخ وجوهًا ثلثة في قبح الالم الاول كونه عبثًا وهو اختيار ابي هاشم
والمراد هيهنا بالعبث ما يفعل لغرض يمكن الوصول اليه من دون الالم مثاله من استأجر
غيره لينزح ماء البحر ويقيد فيه او انقذ غيره من الغرق بشرط ان يكسر يديه ولا منفعة
له في كسرها ولا غرض فان الالم هيهنا قبيح قطعًا ولا وجه لقبحه الا كونه عبثًا لانه بالعوض
خرج عن كونه ظلمًا الثاني كونه ظلمًا وقد حده الشيخ بانه الاضرار الذي لا نفع فيه
ولا هو مستحق ولا يتبادر فيه الاستحقاق ويدخل في النفع دفع الضرر فالنفع عوض
بيع الانسان ثوبه المساوي درهمين بمثله فانه وان كان ضررًا من حيث خروج الثوب
عنه الا انه من حيث النفع انتفى الظلم عنه ودخل تحت قوله النفع دفع الضرر وكمن يقطع
يده المتآكلة لدفع الضرر وخرج بالاستحقاق عقاب الكفار وتاديب العبد وبقوله
ولا يتبادر الاستحقاق الالم الواقع على وجه المدافعة كما اذا دفعنا انسانًا وما بغينا
فوقع بضرر لم نقصده بل قصدنا المدافعة فانه لا يكون ظلمًا ولا يستحق عوضًا
وانما قلنا يتبادر الاستحقاق لان جماعة من المتكلمين ذهبوا الى ان هذا الالم مستحق
وليس بجيد لان المستحق ما يقع جزاء على فعل والمدافع لم يفعل بعد لانه لو فعل كان
مستحقًا ولكن منا قصد الايلام ومنهم من قال انه لم يقبح لان العوض فيه على الله تعالى
فانه ركز في عقولنا حسن المدافعة المفضية الى الايلام كما ركز في عقولنا حسن

ذبح الحيوان وليس بجيد والا لما حكم منكر الشرائع بحسنه والصواب ما ذكره
الشيخ من ان هذا الالم لم يتبادر فيه الاستحقاق فلا يكون قبيحًا ويمكن ان يكون
قوله ولا يتبادر الاستحقاق احترازًا من المستحق لنوع من الالم اذا فعل بما
هو دونه من غير ذلك النوع او ما يساويه فان المفعول وان لم يكن مستحقًا
فانه غير قبيح لانه يتبادر فيه الاستحقاق الثالث كونه مفسدة ووجه على
هذا الوجه ظاهر بل قبح كل مفسدة وان لم تكن ألمًا واذا عرى الالم عن هذه
الوجوه لم يكن قبيحًا وسيأتي تفصيل ذلك ولا يقبح الالم لمجرد الضرر خلافًا لابي
هاشم فان الضرر المستحق غير قبيح وان كان ضررًا قال ابو هاشم اذا حصل نفع
او دفع ضرر خرج عن كونه ضررًا والعاصي يحصل بلذة المعصية في الدنيا فقارنه نفع فلا
يكون ضررًا اجاب السيد المرتضى بان عبادة الاصنام لا لذة فيها مع حصول الالم
بها وقد ذهب قوم من المتكلمين الى ان الالم في النفع ودفع الضرر يسمى ضررًا او منفعة
لان من سقى المريض دواء المعالجة لا يسمى مضرًا به والظن في اخراج الالم عن تسميته
ضررًا يقوم مقام العلم فان من اتعب نفسه في العلم لا يسمى مضرًا بنفسه اقاموا
الظن مقام العلم في اخراج الالم عن كونه مضرًا المستلذ في الوجه الذي يحسن
به الالم قال وحسنه بمعلوم في الشاهد كالمباحيات ولا يكون الظلم على هذا
حسنًا الفعل المدافع لان فعلها لم يكن مقصودًا فيه وحسنه لدفع الضرر
معلوم كشرب المريض الدواء المر وليس في الشاهد علم متلون المجتبى

بل الظن حق قال الشيوخ مثله في الاكل والضرر المستحق حسن والظن كاف فيه لكن اذ اذنب وغاب عنا فانا نذمه مع جواز توبته

اقول اعلم ان الضرر يحسن لوجوه ثلثة ذكرها المصنف الاول النفع الموفي فانه يحكم بحسن بيع الثوب الذي يساوي درهمين بثلثة مع حصول الضرر بالبيع لوجود النفع الموفي والعلم بذلك قطعي والظن كاف فيه فانا نحكم بحسن بيع ما يساوي دينارا بدينارين مؤجلا عند غلبة الظن بحصول الثمن في ثاني الحال ثم ان المصنف اعترض على نفسه فقال لو كان الضرر حسنا للنفع لكان الظلم حسنا لان الله تعالى يفعل المنافع الموفية للمظلوم ولا عاقل يحكم بحسنه فلا يكون ما ذكر وجه علة واجاب عنه بان المعتبر في حسن الالم كونه مقصودا والظالم لا يقصد بظلمه نفع ما يصل الى المظلوم فلم يكن حسنا الثاني دفع الضرر وحسن الالم به معلوم الى العقلاء فانهم يحكمون بحسن شرب الدواء للمريض وان كان يكرهه ويتألم لدفع ضرر المرض عنه والظن ايضا قائم مقام العلم في هذا الباب فانا نظن حصول الصحة مع الشرب لا انا نقطع بها فانه ليس في الشاهد علم متعلق بتحصيل المطلوب من الشرب بل الظن حاصل حتى ان الشيوخ قالوا مثله في الاكل اي لا نعلم حصول الشبع في الاكل لجواز ان يخرق الله العادة الثالث كونه مستحقا وحسنه معلوم عند العقلاء فانهم يستحسنون مطالبة المديون بالدين وان تألم المديون لما كان مستحقا والظن كاف في هذا الباب ايضا فانه يحسن منا ذم المذنب اذا غاب عنا مع تجويز توبته بناء على البقاء والاستحقاق واصل البقاء

بقطعي بالظن المسألة الثالثة في الوجه الذي يحسن منه تعالى فعل الالم به قال والصانع تعالى لا يفعل الالم لدفع الضرر لقدرته على دفعه ابتداء ولا لمنافعه ولا للظن لانه عالم بنفسه ولانه يعلم ان لم يؤلمه زيد على فعله يستحق به العقاب لقدرته على العفو وقدرة العاصي على الامتناع وانما يفعله للاعتبار ولا بد فيه من عوض يخرجه عن كونه ظلما ولا يفعله للعوض فقط لحسن الابتداء به اذ ليس كالثواب المقارن تعظيما وتبجيلا لقبح الابتداء به فاذا ساواه الالم اللذة لم يجز فعل الالم لامكان تحصيل العوض والتفضل بالعوض

اقول اتفقت المعتزلة على ان الله تعالى لا يفعل الالم لدفع الضرر لوجهين الاول انه تعالى قادر على ازالة الضرر المدفوع من دون توسيط هذا الضرر فيكون فعله عبثا وهو قبيح الثاني ان ذلك الضرر المدفوع اما ان يكون من فعله تعالى او من فعل غيره والاول باطل لانه تعالى قادر على ان يفعل من دون هذا الضرر فيكون فعله عبثا وهو قبيح سيأتي ان نولم زيدا لدفع الم فعلناه به سواء زاد على الاول او نقص عنه او ساواه وان كان من فعل غيره كان الله تعالى قادرا على دفع ضرر الظالم من دون توسط هذا الالم فيكون فعله قبيحا واتفقوا ايضا على انه لا يفعل الالم للظن بما فيه من جلب نفع او دفع ضرر عن المولم او عنه تعالى لانه تعالى عالم بكل شيء فيستحيل الظن عليه قالوا ولا يجوز ان يولم زيدا ليمتنع من فعل ما يستحق به العقاب وان كان قد نازع فيه قوم فانهم قالوا اذا علم الله تعالى انه ان لم يولم زيدا فعل ما يستحق فيه

العقاب فانه يحسن منه تعالى فعل الالم المولم به دفعا لضرر العقاب عنه ولا يستحق
بهذا الالم عوضا لما فيه من النفع والشيخ ابطل هذا بوجهين الاول ان الله تعالى قادر
على العفو المسقط للعقاب فيكون توسط الالم قبيحا لكونه عبثا الثاني ان العاصي
قادر على الامتناع فهو قادر على دفع ضرر العقاب عن نفسه بغير الم فلا يحسن بواسطته
الالم منه تعالى لكونه قبيحا قال السيد المرتضى العاصي متمكن من ازالة القبيح بالتوبة
فلا يحسن منه فعل الالم وهو يأتي عند القائلين بوجوب قبول التوبة عقلا الا
ان يعني السيد الوجوب الشرعي فحينئذ يتمشى كلامه اذا ثبت هذا فالالم الذي
يفعله الله تعالى في الدنيا للاعتبار واللطف ويفعله في الاخرة للاستحقاق اما
فعله للاعتبار فلانه جهة حسن فجاز فعله واما الذي للاستحقاق فقد تقدم حسنه
ولا بد في الاول من العوض والا كان ظلما واختلفوا فقال ابو علي الله تعالى يفعل
الالم للعوض وخالفه السيد المرتضى وهو قول شيخنا المصنف وقال بعض المعتزلة
ان كونه لطفا كاف في حسنه لنفع المكلف احتج المصنف بان العوض يمكن
الابتداء به فكان توسط الالم عبثا والعبث منفي عنه لا يقال هذا ينقض بالثواب
فانه يحسن الابتداء به كالعوض فيكون توسط التكليف قبيحا لانا نقول الفرق
بينهما ظاهر فان الثواب يقبح دائما يقارنه التعظيم والتبجيل الذي يقبح الابتداء به
ولا يحسن فعله الا للاستحقاق بخلاف العوض المنقطع الذي لا يقارنه التعظيم
فانه يجوز الابتداء به ولا يحسن فعله الا للاستحقاق بخلاف العوض المنقطع

احتج

احتج ابو علي بان العوض المستحق لا يصح الابتداء به والعوض المستحق ليس كالتفضل
به والجواب الفرق بين النفعين انما هو في الشاهد اما في حقه تعالى فانه المتفضل علينا
فكيف لا نطلب تفضله واختلفوا في انه اذا امكن تحصيل اللطف بغير الالم من اللذة
او غيرها هل يجوز فعل الالم ام لا فمنع منه الشيخ ابو اسحق وجوزه السيد المرتضى
وابو هاشم احتج الشيخ بان الالم انما يحسن فعله للطف والعوض واللطف هنا
يحصل باللذة والعوض يحصل بالتفضل فكان توسط الالم عبثا احتج السيد بان المعتبر
واللطف يخرجان الالم عن كونه ظلما وعبثا فنا ... اللذة والجواب المنع من المساواة
اذ الالم انما يحسن للمصلحة وقد امكن تحصيلها من دونه فكان توسطه عبثا اما
اللذة فانه يحسن فعلها ابتداء المسألة د في ابطال قول البكرية والتناسخية قال
وقول البكرية هذيان لانا نعلم المنا اطفال الاوقات الم البهائم وقول التناسخية اقرب
منه وقد قال شيوخنا بالقدر وهو باطل لوجوب تذكره ويقع الالم في
المعصومين ووجوب مقارنة الاستحقاق قاله ووجوب المقارنة الفزع
والجزع وما تقدمنا من فعل غير المستحق يبطل قولهم جملة اقول ذهب البكرية وهم
قوم ينسبون الى البكر بن اخت عبد الواحد الى ان الاطفال والبهائم لا تتألم وبنوا على
اصلهم ان الالم انما يكون حسنا بالاستحقاق لا غير وذهب التناسخية الى ان
الالم انما يحسن لمجرد الاستحقاق قالوا فالطفل المتألم انما يحسن المه لانه قد كان
قبل ذلك في هيكل اذنب فيه فاستحق العقاب فلما انتقلت روحه الى هذا

الهيكل الآخر عذبت بالذنب المتقدم وكذا البهائم وبنوه على اصل لهم هو ان
النفس شيء مجرد عن هذا الهيكل المحسوس والقولان باطلان اما الاول فلانا نعلم
انا نألم بالضرورة حال الطفولية الى قبل بلوغنا المشاهد بها حاصلة بالاختراع
الذي لا يقدر عليه الا الله تعالى وكذلك نعلم تألم البهائم وشدة ما تجده من قربها
من النار وغيرها من المؤذيات علما ضروريا لا يقبل التشكيك واما الثاني فهو اقرب
من الاول وان كان محالا ايضا ووجه كونه اقرب انه انكار لعلم كسبي وهو ابطال
التناسخ بخلاف الاول الذي هو انكار للمعلوم ضرورة وهو وجود الالم وقد نقل
الشيخ ابو جعفر عن بعض قدمائنا القول به وهو يروى عن زرارة بن اعين من علمائنا
المتقدمين والدليل على فساده وجوه الاول لو كان الالم بسبب الذنب الصادر منا
في هيكل آخر لوجب ان نذكر احوالنا في هذا الهيكل والتالي باطل بالضرورة فالمقدم
مثله ولقائل ان يقول جاز ان يكون التذكر [illegible] كما بذلك الهيكل الثاني ان الالم
يقع في المعصومين كالانبياء والائمة عليهم السلام فان الله تعالى قد نص على
امتناع صدور الذنب عنهم قبل البعثة وبعدها وايضا فانهم على تقدير اصدار
الذنب يجب الاستغفار والتوبة عند امراضهم وذلك باطل بالاجماع الثالث لا يجوز
الاستحقاق بهم عند المرض لجواز صدور التوبة منهم لانا نقول قبول التوبة عند
التناسخية واجب فكان حلول المرض منهم ظلما فعلمنا انهم لم يتوبوا الثالث
كان يجب الاستحقاق بالبهائم والاطفال عند مرضهم لانهم مذنبون حينئذ وهو

باطل بالاجماع الرابع ان الالام الواقعة على وجه العقوبة يحسن الجزع فيها والالتجاء
والفزع الى الله تعالى والتضرع اليه في اسقاطها وسؤال العفو عنها حلت به والامراض
بالعكس فانا مأمورون بالصبر عليها وترك الجزع والحزن فعلمنا انها ليست عقابا
الخامس انا قد بينا ان الالم يحسن وان لم يكن على جهة الاستحقاق وذلك يبطل
قول التناسخية والبكرية جملة لانهم بنوا اصولهم عليه وايضا الخلاف في حسن
التكليف المبتدأ وهو ثابت وليس مستحقا اذ كلامنا في تكليف لا تكليف قبله مسألة
هـ في اثبات العوض على الله تعالى قال والالم المبتدأ منه تعالى في المكلف
وغيره من غير لطف عليه عوضه وكذا الالم الواقع بامره او باباحته واصابة
مع عدم الاستحقاق العقلة ولا عوض على ذابح الشاة وان لم يكن الفعل حسنا
كذابح السود وايضا فالعوض لا يجب على الالم لحسن منا ان نبتدئ بذبح
الحيوانات وما على الفاعل دون الامر لتقدم العوض لا خلاف للامرين في تحسين
والقبح اللطف في الذبح وان تحقق فعدم وجوبه لغيره في المصلحة فان
علم سبحانه وقوع غير الالم غيره مقامه مقامه وقد يكون ذا في العقوبة
كالاكل واشار الى والالجاء اكد من الامر ولسعي المهرب من السبع على الشوك
لزمنا القديم عوضا بل الاشد والمعونة حاصلة من قبل الالم مردود ويتضمن
العبيد عوضا لا لم عليه ووجه الثواب غير جهة العوض اقول اتفق
اهل العدل على وجوب العوض على الله تعالى فيما يفعله من الالام المبتدأة في

المكلف وغيره من غير علقة العبد والا كان ظلماً واحترز بالمستباة عما يفعله
بالاستحقاق كحد الزاني ومن غير علقة العبد عما اذا القينا انساناً في النار فان
فان المولم هو الله والعوض على الملقي لان العادة واطرادها اقتضت ايلامه
ولا فرق بين ما يفعله الله للعوض او للطف في وجوب العوض عليه تعالى خلافاً
لعباد بن سليمان فانه قال الالم الذي يفعله الله تعالى لمجرد اللطف لا يجب عليه
فيه العوض والحق خلافه لانه ظلم فلا يحسن وكذلك الالام الواقعة بامره كا
لاضحية والمنذور والمقرب والالام الواقعة باباحته كذبح الشاة والالام
الواقعة بايجابه اذا لم يكن مستحقة كحد الزاني فانها بمنزلة فعله فيجب فيها العوض
عليه تعالى ولا عوض على ذابح الشاة لوجوه الاول لو كان العوض عليه لما وقع
الفرق بينه وبين ذابح السنور في الحسن والتالي باطل فالمقدم مثله الثاني
ان العوض لا يربى على الالم اي لا يزيد عليه والالم المساوي لا يحسن بل لا بد وان
يكون بالغاً مبلغاً يستحق الالم في جنبه كاعواض الاطفال الذين يمرضهم الله تعالى
الثالث لو كان العوض علينا لحسن منا ذبح الحيوانات ابتداء لان العوض علينا
ولما لم يحسن ذلك كان كذلك هيهنا وهذا اقرب من الاول اعترض الشيخ على
نفسه بان فاعل القتل يلتزم العوض دون الامر فلم لا يكون العوض في الشاة على
الذابح واجاب بالفرق بين الامرين فان الامر لا يحسن امره بفعل القتل لان
الامر ظالم ليس له عوض يوفي على الالم الداخل على المقتول بحيث يقتضي حسنه اما

الله تعالى اذا امر بذبح الشاة فانه غير ظالم وعنده من الاعواض ما يوفي على
الالم فكان مقتضياً لحسن الذبح واعترض الشيخ على نفسه بسؤال اخر وهو ان
الالم اذا كان يتضمن اللطف وتحصيله واجب على المكلف او مندوب فليكن
ذبح الحيوانات واجباً او مندوباً لاشتماله على المصلحة وليس كذلك بل هو مباح
واجاب عنه بانه وان كان لطفاً الا انه لم يجب على الواحد منا لان مصلحة قد تكون
لغيره وتحصيل مصلحة الغير على الواحد منا غير واجب والمصلحة وان وجبت على الله تعالى
فانا اذا ذبحنا الحيوان فقد حصلت والا فعل الله تعالى ما يقوم مقامه في اللطف وايضاً
الالم قد يحسن اذا تضمن اما مصلحة دينية او دنيوية فمنهما نفي العبث ومع العوض
ينفي الظلم والاكل والشرب مصالح دنيوية ولا يجب علينا تحصيلها الا عند الحاجة
اليها فلا يكون الذبح واجباً واذا ثبت وجوب العوض عليه تعالى عند الامر والاباحة
ثبت وجوبه عند الالجاء فانه اذا الجى زيداً بايلام عمرو كان العوض عليه تعالى لان
الالجاء اكد من الامر فاذا وجب العوض عليه في الامر والاباحة ففي الالجاء اولى
واعترض الشيخ على نفسه بالهارب من السبع على الشوك فان العوض على السبع وان
كان الله تعالى هو الملجي بخلق المعرفة فيه بضرر السبع واجاب عنه بان الملجي هيهنا
هو السبع لانه الملجي حقيقة وخلق المعرفة ليس بالجاء لحصولها قبل الاقدام مع عدم
الهرب والهرب انما حصل من الاقدام فهو الملجي لا الله تعالى لانه لا امر به فكان كذبح
الشاة لا يقال العبد يثاب على طاعة السيد فلا يكون له عوض عليه لانا نقول

لا استبعاد في اجتماع الثواب والعوض من جهتين فان جهة الثواب طاعتهم للسادة لانهم
وجهة العوض الزامهم المشاق بمنع التصرف في انفسهم او تفويت حصتها شيئا من
اباحة الاستخدام للسادات والعوض فيه على الله تعالى كالذبح وليس للعبيد فيه الا الاتمام
والثواب فيه على الله تعالى فاختلفت الجهتان المسألة الثالثة في الانتصاف قال
وهو تعالى يجب ان يتمكن منا من الانتصاف للمعوض كدفع سيف الى شخص ليقتل
كافرا فقتل به مؤمنا ولا يجوز ان يمكن احدا من الظلم الا وله من الاعواض
ما يوازي ظلمه والا كان تمكينا للواجب بالتفضل وهو غير جائز اقول
اذا مكن الله تعالى الظالم من الظلم حتى فعله مع قدرته على منعه بالجبر فلا بد
من العوض ولا يجب عليه تعالى فان الواحد منا اذا دفع الى غيره سيفا ليقتل
به كافرا فقتل به مؤمنا فانه لا يستحق العوض على الدافع كذلك الله تعالى اعطى
العبد قوة يتمكن بها من فعل الطاعة ففعل بها الظلم فالعوض ليس عليه نعم يجب
عليه الانتصاف لتمكنه وقدرته على المنع بالقهر فانه لولا ذلك لما حسن منه
التمكين والانتصاف هو ان يستوفي من الظالم من منافعه التي يستحقها على الله تعالى
ما يقابل فعله واختلف الشيوخ هنا في انه هل يجوز ان يمكن الله تعالى
الظالم من الظلم وليس له من المنافع ما يوازي فعله اولا فذهب الشيخ ابو اسحق
والسيد المرتضى الى انه لا يجوز ان يمكن الله تعالى من الظلم من ليس له في الحال
من المنافع ما يوازي ظلمه وقال ابو هاشم انه يجوز اذا علم الله انه يكتسب من

الاعواض ما يوازي فعله وقال ابو القاسم انه يجوز مطلقا ويتفضل الله عليه قال
ابو هاشم ردا على ابي القاسم ان التفضل غير واجب والانتصاف واجب وتعليق
الواجب بغير الواجب محال قال الشيخ والسيد التبقية تفضل غير واجب والانتصاف
واجب فلا يتعلق بها وهو لازم المسألة الرابعة في انقطاع العوض قال والعوض منقطع والا
لم يحسن ايصال ضرره مشاهدة ولا لما جاز ايلام الكافر المكلف واحترامه وحدث
الالم والضرر منها لان الجائز وصول العوض في الدنيا او جعله بحيث لا يشعر اولمنا
اقول ذهب ابو علي الى ان العوض دائم كالثواب وخالفه الشيخ ابو اسحق وقال انه
منقطع وهو اختيار السيد المرتضى وابي هاشم وقاضي القضاة احتج الشيخ بوجهين الاول
ان دوام العوض لو كان شرطا لما حسن من دونه والتالي باطل بالوجدان فانا نستحسن
تحمل المشاق والآلام لمنافع منقطعة فالمقدم مثله لا يقال هذا لا يتاتى في العوض
عليه تعالى لانا نقول من قال بدوام العوض جعله دائما في نفسه شاهدا وغائبا
الثاني لو كان الدوام شرطا لما جاز ايلام الكافر واحترامه والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الشرطية انه بكفره يستحق العقاب الدائم وبايلامه يستحق العوض الدائم والجمع
بينهما محال اجاب ابو علي عن الاول بان العوض يحبط بالكفر الثاني بتخفيف عقابه دائما
اجاب بعض اصحابنا عن الاول بان الاحباط في نفسه باطل ولا يتاتى هاهنا
لان الطاعة والمعصية يتنافيان لاقتضاء الطاعة التبجيل والمعصية الاستخفاف
فلا يمكن الجمع بينهما بخلاف العوض الذي لا تعظيم فيه فانه غير مناف للاستخفاف

وعن الثاني ان العوض في الآخرة هو النفع بالاتفاق احتج الشيخ ابو علي بانه لولا
دوامه لزم التسلسل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان انقطاعه يوجب
الغم والحزن والضرر وذلك الم يستحق به عوضاً آخر فان كان دائماً فهو المطلوب
والا التسلسل والجواب يجوز ان يعوض الله في الدنيا بما يوفي على الالم كما في حق البهائم
التي لا يجب حشرها والكفار وايضاً يجوز ان يوصلها الله ولا تشعر بانقطاعه فلا يحصل الغم
ثم شرع في ابطال قوله المسألة الثالثة (ح) في ان العوض لا يسقط بالهبة والابراء قال ولا يسقط
العوض بالهبة والابراء في الدارين معاً كما لا يسقط حق اليتيم والمحجور عليه بابرائه
منه والعوض يزيد بالتأخير ان كان في التعجيل مصلحة والا فلا اقول
ذهب الشيخ الى ان العوض لا يسقط بالهبة ولا بالابراء في الدارين معاً لعدم العلم بمقداره
ولان الاستيفاء ليس الينا بل المستوفي هو الله تعالى فكان حالنا حينئذ كحال المحجور
عليه واليتيم الذي لا يصح له التصرف في ماله بالهبة والابراء واعلم ان العوض ان كان
في تعجيله مصلحة جاز تاخيره بشرط ان يزاد العوض فيه والا لم يجز **المقصد التاسع**
في افعال القلوب ونظائرها وفيه مسائل **المسألة الاولى** في حد العلم قال
(القول في افعال القلوب ونظائرها) العلم معرفة المعلوم على ما هو به اقول
يريد بافعال القلوب الافعال الصادرة عن الانسان في القلب كالعلم والارادة
وشبههما كالشهوة والنفرة وغيرهما وبنظائرها ما هو متعلق بالانسان الا انه يشترط
الحيوة كالقدرة وشبهها ومسالة العلم مضى البحث فيها في اول الكتاب فلا حاجة

اعادتها هيهنا **المسالة (ب)** في جواز تعلق العلم بمعلومين قال يتعلق العلم الواحد
بمعلومين كعلمنا بمنافات الحركة للسكون فانه لولا العلم بكليهما لم يصح الى
اقول اختلف المتكلمون هنا فقال الشيخ ابو هاشم ان العلم الواحد يتعلق بمعلومين واليه
ذهب الجبائي واوجب ذلك ابو منصور البغدادي وقال القاضي ابو بكر كل معلومين
يصح ان يعلم احدهما مع الذهول عن الآخر يمتنع تعلق العلم الواحد بهما وكل معلومين
لا ينفك احدهما عن الآخر في العقل يجوز ان يتعلق بهما علم واحد والظاهر ان الشيخ
اختار هذا الاخير لانه اتى بلفظ قد الدال على التقليل وتمثل بالمنافاة بين الحركة والسكون
الذي لا يعقل الا معهما وقال الآخرون ان العلم لا يتعلق بمعلومين وقال بعض
المتأخرين ان فسرنا العلم بالتعلق لم يصح لانه يصح ان نعلم كون الشيء عالماً باحد
المعلومين مع الذهول عن كونه عالماً بالآخر وان فسرناه بما يوجب التعلق لم يمتنع
لان العلم المتعلق بكون السواد مضاداً للبياض ان لم يكن هو بعينه متعلقاً بهما
لم يكن متعلقاً بالمضادة التي بينهما بل بمطلق المضادة وليس كلامنا فيه بل في العلم
المتعلق بالمضادة المخصوصة وان كان بهما فهو المطلوب ثم ابطل قول ابي بكر بان
العلم بمضادة السواد والبياض لما ثبت انه متعلق بالبياض والسواد مع انه
يصح ان نعلم السواد وحده مع جهله بالبياض فقد تعلق ذلك العلم بامرين يصح
العلم باحدهما دون الآخر وقال بعض المحققين اذا فسرنا العلم بالتعلق كما تعلق
العلم بالمجموع ويكون الاجزاء داخلا فيه وحينئذ قد يتعلق بامرين وانت حكمت

بامتناع ذلك واستدل للت على الامتناع بصحة تعلق العلم باحد المعلومين مع
الذهول عن كونه عالماً بالاخر وهذا لا ينافي هيهنا وفيه نظر لان تعليق نوع من
الاضافة متغاير بتغاير المضاف اليه قطعاً فنحن نمنع اتحاد التعلق بين العالم
والمجموع وبينه وبين الاجزاء نعم لا ريب في الاستلزام عند الاعتبار اما الاتحاد
فلا وايضاً كان يجب ان يقول مع الذهول عن الاخر وهو قال مع الذهول
عن كونه عالماً بالاخر وذلك لان المطلوب هيهنا التعلق بمعلومين لا بمعلوم
والعلم بمعلوم اخر وفيه نظر لانا لو قلنا كما قال لكان الذهول صفة للشيء العالم
فيصير التقدير انا نعلم كون الشيء عالماً باحد المعلومين ونعلم كونه ذاهلاً عن الاخر
وذلك يدل على التغاير لانه يكون ممنوعاً ولا دليل عليه اما اذا قلنا كما قاله الشارح
كان الذهول صفة لنا فيصير التقدير انا نعلم كون الشيء عالماً باحد المعلومين
وينفصل عن كونه عالماً بالاخر فلولا التغاير في علمية لاستحال ذلك لان التقدير
ان العلم هو التعلق ويستحيل ان نعلم كون الشيء متعلقاً باحد المعلومين ونذهل
عن كونه متعلقاً بالاخر اذا كان المتعلقان واحداً قال وايضاً على تقدير تفسير
العلم بما يوجب التعلق جعل العلم لمطلق المضادة غير متعلق بشيئين وذلك غير
معقول لان المضادة لا تعقل الا بين شيئين بل يكون الشيئان شاملين لكل
ما يقع عليه اسم الشيئية ولا فرق بين المضادة المطلقة والمضادة المخصوصة الا
بابهام التعيين ووجوده فيما يتعلق بالمضادة بها ولا يختلفان من حيث تعلقها

بمعلومين وفيه نظر فان قوله وليس كلامنا فيه بل في المضادة بينهما لا يقتضي كون
العلم بالمضادة لا يتعلق بشيئين مطلقين بل قال ان البحث في المضادة التي بين
السواد والبياض وهو حق لان مطلوبه تعلق العلم بالسواد والبياض فيجب ان يخص
بالمضادة المخصوصة في البيان لا مطلق المضادة قال وابطال قول المجوزين بقوله العلم
بالسواد والبياض متعلق بامرين يصح العلم باحدهما مع الجهل بالاخر غير صحيح لان
كلامهم في المضادة المتعلقة بهما وتصور السواد وحده غير تصور السواد المضاد للبياض
فليس ما يصح العلم مع الجهل بالاخر هو احد الشيئين اللذين يتعلق العلم بهما وهو ح

المسألة ج في اختلاف العلوم باختلاف المعلومات قال والعلوم المتعلقة
بالمعلومات المختلفة مختلفة لان النظر مناف للعلم بالمدلول وشرط
بالعلم بالدليل اقول اختلف المتكلمون فذهب قوم منهم الى ان العلوم المتعلقة بالمعلومات
المختلفة كحدوث الاجسام ووجود الصانع مختلفة وقال اخرون انها متماثلة
لانها متفقة في كونها علوماً ومختلفة باختلاف المتعلقات العارضة والشيخ
ابو اسحق ذهب الى الاول واحتج عليه بان من صور النزاع العلم بالدليل والعلم
بالمدلول وهما مختلفان والباقي كذلك بيان الاختلاف بينهما ان النظر الذي هو طلب
العلم بالمدلول مناف للعلم بالمدلول لان طلب الحاصل محال وهو مشروط بالعلم
بالدليل فالعلم بالدليل مخالف للعلم بالمدلول لان المنافي لا يصح ان يكون
مشروطاً لاتحاد المثلين في التنافي والاشتراط **المسألة د** في مباحث

متعلقه بالارادة قال والارادة ما المقصود من الصانع العلم الداعي والفرق
بين الارادة والشهوة ان الانسان المريض ينفر طبعه عن الدواء المر و
يريده وليست ارادة الشيء كراهة ضده لانه يوجد بها حال الغفلة عن الضد
والعزم ارادة جازمة حصلت بعد تردد والمحبة الارادة لكنها منه ارادة
الثواب ومنا ارادة الطاعة والرضا قيل انه الارادة وقيل ترك الاعتراض
والارادة لا تراد كالشهوة لا تشتهى والتمني لا يتمنى اقول في هذه المسائل
مباحث الاول في الارادة فيها قد ذهب قوم الى ان الارادة هي نفس الداعي والشيخ
اثبت زائدا عليه وهو اختيار ابي الحسين البصري فان الانسان قد يعلم ما في
الفعل من النفع ثم يجد ميلا وقصدا الى الايجاد زائدا عليه وقد يعلم ما فيه من
النفع ولا يقصد فلا يوجد ذلك وهو يدل على ثبوت امر زائد على الداعي في حقنا
الثاني الارادة في حقه تعالى وهو نفس الداعي ليس امرا زائدا عليه ذهب اليه الشيخ
ابو اسحق واختاره ابو الحسين البصري وقال السيد المرتضى ان الارادة في حقه
صفة زائدة على ذاته وقد مضى البحث في ذلك الثالث الفرق واقع بين الارادة
والشهوة فان الشهوة ارادة تتضمن التلذذ بالمشتهى والارادة مجرد القصد
ولهذا ان المريض يريد شرب الدواء المر ولا يشتهيه بل ينفر طبعه عنه وذلك يدل
على المغايرة الرابع ذهب قوم الى ان ارادة الشيء كراهة ضده والشيخ ابو اسحق
ابطل ذلك بانا قد نريد شيئا حال الغفلة عن الضد وذلك يوجب المغايرة

وحق

والحق ان ارادة الشيء يلزمها كراهة الضد بشرط التفطن له فهو لازم واحد اللازم
الشيء كانه الخامس العزم ارادة جازمة حصلت بعد التردد بسبب الدواعي المختلفة
المنبعثة عن الآراء العقلية وعن الشهوات والمنفرات المختلفة فان لم يوجد ترجيح
لاحد الطرفين حصل التحير وان وجد حصل العزم فالارادة المبتدأة لا تسمى عزما
ولهذا لا يوصف الله تعالى بالعزم السادس المحبة هي الارادة لكنها من الله تعالى هي
ارادة الثواب ومنا في حقه هي ارادة الطاعة فهذا معنى المحبة وقد تطلق على معنى
اخر باشتراك الاسم وهو تصور كمال في لذة او منفعة او مشاكلة كمحبة العاشق
لمعشوقه والمنعم عليه للمنعم والصديق لصديقه السابع الرضا قيل انه الارادة وذهب اليه
ابو الحسن الاشعري وقيل انه عبارة عن ترك الاعتراض والعجب ان ابا الحسين فسر
المحبة والرضا بالارادة وعنده الكفر مراد فيكون محبوبا ومرضيا به وذلك ينافي
قوله تعالى والله لا يحب الفساد وقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر الثامن
الارادة لا تراد لانها غير مقصودة لذاتها كما ان الشهوة لا تشتهى والتمني لا يتمنى
وان كان لا ينفك التغاير في ذلك ان بعض المجبرة قال كل فعل مراد والارادة الى
من افعالنا فلها ارادة فاما ان يتسلسل او ينتهي الى ارادة قديمة والجواب الارادة
وان صدرت عنا فانها لا تراد كالتمني المسألة هـ في ابطال الكلام النفسي وكلام النفس
هذيان والا لم يجز ان نصف احدا بانه غير متكلم لخرس كان او سكوت اقول
قد تقدم في ما مضى ان ابا الحسن الاشعري يثبت معنى في النفس غير الارادة وهو الكلام

النفساني المغاير للحروف والاصوات وبينا انه غير معقول فان العقلاء
كافة لا يصفون بالمتكلم الا من صدر عنه الحروف والاصوات ويصفون
الاخرس والساكت بعدم الكلام ولو كان الكلام معنى قائما بالنفس لما صح سلبه
عنهما لوجود المعنى فيهما وقد مضى البحث في ذلك على الاستقصاء المسالة الرابعة في
اللذة والالم قال والالم ادراك المنافي واللذة ادراك الملائم وليس الخلاص
عن الالم كلذة المبصر مبتدا لصورة جميلة اقول هذا حد الالم واللذة عند الاوائل
قالوا الالم ادراك المنافي واللذة ادراك الملائم والمعتزلة ايضا حدوهما بذلك واتفق
الكل على ان الالم وجودي واختلفوا في اللذة فذهب محمد بن زكريا الطبيب الى ان اللذة عبارة
عن الخلاص عن الالم او ان اللذة هي العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها
وابطل الشيخ الاول بان اللذة قد تحصل وان لم يسبق الالم كمن وقعت عليه ابتداء
صورة جميلة فانه يلتذ بها من غير ان يسبقه الم الشوق فلا تكون اللذة خلاصا
منه والثاني ابطل ايضا والسبب فيه اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لان اللذة
لم تحصل الا بادراك الذي لا يحصل الا بانفعال الحاسة انفعالا يقتضيه
سبب لحالها المسالة الخامسة في ماهية القدرة قال والقدرة عبارة عن سلامة
الاعضاء وصحتها لاستحالة الانفكاك وقد اثبتها قوم من اصحابنا معنى اقول
اختلف الناس في القدرة التي لنا ما هي فذهب الشيخ ابو اسحق الى ان المرجع بها
الى سلامة الاعضاء وصحتها وصحة البنية والاعضاء واتصالها وهو اختيار ابي الحسين

البصري وجماعة من المعتزلة وذهب السيد المرتضى وجماعة من البصريين
الى ان القدرة معنى يخلقه الله تعالى في جزء من الجسم الحي المبني بنية مخصوصة
توجب كون هذه الجملة على حالة القادرية ثم يصح منها الفعل لاختصاصها
بتلك الحالة والاشعرية وافقوا على ذلك الا انهم نفوا الحال احتج المصنف
بان البنية متى صحت صح وقوع الفعل ومتى صح وقوع الفعل كانت صحيحة
فهما غير متغايرين فاحدهما هو الاخر وفي هذا الاستدلال نظر اذ التلازم
لا يدل على الاتحاد وقوله وقد اثبتها قوم من اصحابنا معنى اشارة الى مذهب السيد
المرتضى واحتج بان افتراق الذاتين بالفعل وعدمه مع تساويهما يقتضي ثبوت
زائد ولان القدرة تخص المحل وصحة الفعل صادرة عن الجملة فلم يجز ان يكون
ما يرجع الى احدهما مقتضيا لما يرجع الى الاخر والبنية عبارة عن عصاب وحرارة
وبرودة ويبوسة ورطوبة وهي راجعة الى المحل فلا تكون مقتضية لما يرجع
الى الجملة ولانها حاصلة في الميت والجواب عن الاول ان الزائد هو سلامة
الاعضاء وذلك كاف فلا دليل على الزائد وعن الثاني بالمنع من الاستحالة فانه
يجوز ان يكون احدهما حالا في المحل ومقتضيا للجملة حكما وهو الجواب عن البنية و
بنية الميت غير صحيحة لفقدان تردد الروح الذي هو شرط في صحة الفعل المسالة السادسة
في ان القدرة قبل الفعل قال وهي ما يصح وجودها قبل الفعل واستدامتها معه
اذ هي صحة الاعضاء وقد نفى قوم كون القدرة قبل الفعل ولزمهم تكليف

بالايطاق وحدوث قدرته تعالى او قدم العالم واثبات امر مستغن عنه
لان الحاجة اليها وجوده وقد وجد اقول ذهبت المعتزلة والاوائل الى ان القدرة
متقدمة على الفعل وقالت الاشعرية انها مقارنة له والشيخ ابو اسحق لما جعل القدرة
عبارة عن البنية السليمة وهي موجودة قبل الفعل وبعده لم يحتج الى البحث مع الاشاعرة
في تقدمها وانما ذكر ابطال قولهم بناء على انها معنى كما ذهب اليه اصحابه واستدل
على تقدمها بوجوه الاول ان الله كلف الكافر بالايمان حال كفره فلو لم يكن قادرا
عليه لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل فوجب ان يكون قادرا على الايمان حالة الكفر وليست
تلك حالة الايمان فالقدرة متقدمة الثاني ان القدرة لو كانت مع الفعل لزم
قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى والقسمان باطلان بالاجماع فالمقارنة
باطلة الثالث ان الفعل انما يحتاج الى القدرة لاجل ايجاده فعند ايجاده يكون
مستغنيا عنها فلا يقع بها فلا تكون قدرة واحتجوا بان القدرة عرض لا يبقى
فلو تقدمت لم تبق والجواب المنع من الملازمة ومن صحة بقاء الاعراض ومن
اثبات امر زائد على البنية واعترض بعض الناظرين على الاول بانه وارد على المعتزلة
لانه حال حصول القدرة لا يمكنه الفعل وحال حصول الفعل لا قدرة وعلى الثاني
ان المؤثر في وجود افعال الله تعالى هو تعلق قدرته بها زمان حدوثها لا التعلقات
السابقة فلا اثر لها البتة وهذا لا يمكن تحققه في قدرة العبد وعلى الثالث انه
منقوض بالعلة والمعلول والجواب عن الاول ان القدرة على الفعل ليست بان يوجد الفعل

اول زمان وجودها بل بان توجد في ثاني زمان الحال وعن الثاني ان الفعل
في زمان حدوثه يكون واجبا لا تاثير للتعلق فيه ثم كيف يصح اسناد التاثير الى
التعلق ومعنى تعلق القدرة بالمقدور هو تاثيرها فيه وعن الثالث ان العلة قبل
وجود المعلول يمتنع ان تكون مؤثرة فيه وكذلك حال وجوده لاتصاف الحال
والقبل اليها واعترض بعض المحققين على الاول بان الكافر مكلف بالايمان من
حيث هو قادر حتى يؤمن في حال قدرته وهذا ليس تكليفا بما لا يطاق ومن حيث
فرض وقوع الكفر منه في حال قدرته على الايمان لو كان مكلفا بالايمان كان تكليفا
بما لا يطاق وعلى الثاني كذلك فان الحاجة الى القدرة وحدها لاجل ان يدخل
الفعل من العدم الى الوجود لانها موجودة مع حدوث الفعل وبعده وعلى الثاني لا نسبة
لقدرة الله تعالى الى قدرة العبد مع ان قدرته تعالى اذا حدث مع وجوب الارادة
او معها لا يبقى للاختيار وجه كما قيل في العلة والجواب عن الاول ان الكافر انما يكون
قادرا حال وجوب الايمان وهو غير مقدور حينئذ فلا يكون مكلفا من حيث القدرة
وذلك تكليف ما لا يطاق والحاجة الى القدرة اذا كان لاجل ادخال الفعل من العدم
الى الوجود وجب تقدمها على الفعل وذلك هو المطلوب واعتراضه على الثاني ليس بشيء
المسألة ط في تعلق القدرة بالضدين قال وهي متعلقة بالاضداد لتحققها فينا
ولانها لو تعلقت لتضاد المتعدد لكانا على احوال متضادة وذلك باطل اقول ذهب
المعتزلة والاوائل الى ان القدرة متعلقة بالضدين فان القادر على الفعل قادر على الترك

وخالفت الاشاعرة فيه واحتج الشيخ ابو اسحق على ذلك بوجهين الاول انا نعلم
قطعا انا قادرون على الفعل في الجهتين وهما متضادتان الثاني لو تعلقت القدرة
بمقدورين واحد لكانت القدرة على الحركة يمنة مضادة للقدرة على الحركة يسرة ومن
المعلوم انا قادرون على الحركتين فيكون كل واحد من المعنيين يوجب للجملة حالة
مضادة للحالة الاخرى فتكون الجملة على حالتين متضادتين وهو محال احتجوا بان
مفهوم التمكن من هذا غير مفهوم التمكن من ذلك ولان نسبة القدرة الى الطرفين
ان كانت على السوية لامتنع ان يصدر عنها الاثر الا عند مرجح فلا يكون مصدر
الاثر الا ذلك المجموع فيصير الضميمة لا قدرة وان لم تكن على السوية لم تكن القدرة
قدرة الا على الراجح والجواب عن الاول ان المعنى لا يختلف بتبدل الالفاظ ومفهوم
التمكن هو القدرة من هذا مع التمكن من ذلك مشتركات في مطلق التمكن ولا نعني
بالقدرة الا ذلك المشترك الا ان نعني بها المشترك مع الخصوصيات وحينئذ
يكون لفظ القدرة واقعا بالاشتراك على معان لا تتناهى بعدد المقدورات
وهو باطل بالاجماع وعن الثاني ان احتياج القدرة الى الداعية ليقع الفعل بها او هو
مذهبنا ولا يرد على مطلوبكم المسألة د في متعلق القدرة قال ولا بد من
تعلق القدرة بشيء والا لانتفى كونها قدرة وهي متعلقة بالحدوث لانه حاصل
بها اقول ذهب من لا تحقيق له الى ان القدرة لا تتعلق بشيء والمصنف ابطل
ذلك لان القدرة هي التي بها يصح الفعل فلا بد لها من متعلق والا لم تكن قدرة

احتج المخالف بان الممنوع قادر ولا متعلق لها والباري في الازل قادر ولا متعلق
لها والجواب عن الاول ان الممنوع متعلق لانا اوجبنا تعلق القدرة على بعض الوجوه
والممنوع عند زوال المنع قادر وكذا الباري تعالى في الازل اذا ثبت هذا فنقول
متعلق القدرة هو الحدوث لا غير لان الواقع بحسب قصدنا ودواعينا انما هو الحدوث
خاصة فهو المتعلق المسألة ه في ان القدرة غير موجبة للفعل قال وليست
موجبة للفعل والا لزم اذا خلق الله في الضرير الاعمى قدرة على الكتابة ان يكتب
وايضا ان كانت علة فلا تتعلق الا بالموجود وان كانت سببا وجب ان لا يستطيع
ترك المقدور وكلاهما باطل اقول ذهبت المعتزلة الى ان القدرة غير موجبة
للفعل خلافا للاشاعرة واستدل الشيخ ره بوجهين الاول ان القدرة لو كانت موجبة
للفعل لكان اذا خلق الله تعالى في الضرير الاعمى القدرة على الكتابة وجب ان يكتب
لان العلم والقدرة متغايران فان محل العلم القلب وليس هو محلا للقدرة
واذا تغاير المحلان تنافيا وفيه نظر فان لقائل ان يقول يجوز ان يكون العلم شرطا
في صحة وقوع المقدور بالقدرة الثاني ان القدرة لو اوجبت الفعل لكانت علة او سببا
والاول باطل لان العلة لا تتعلق الا بالموجود كالمعنى الموجب للمتحرك المقارن
له والقدرة تتقدم الفعل على ما تقدم والثاني باطل لانا عند وجود السبب
يخرج عن اختيارنا ولا نقدر على رد المقدور كالاعتماد لا نقدر على رد حركة الحجر
عند حصوله ونحن نعلم القدرة على الشيء ولا نخرج عن اختيارنا في فعله وتركه ومكننا

رد المقدور مع حصول لها المسألة السابعة في ان القدرة غير باقية قال وهي غير

باقية لاستحالة قيام المعنى بالمعنى وهي موجودة قبل الفعل بزمان واحد فاذا

وجد استغني عنها وعن مقارنتها اقول ذهب الاشاعرة والبغداديون من

المعتزلة الى ان القدرة غير باقية وشك السيد المرتضى رحمه الله وذهب جماعة من

المعتزلة البصريين الى انها باقية واختاره الشيخ ابو اسحق تفريعا على القول بمعنى

انها غير باقية لان الباقي عنده معنى فلا تقوم بالقدرة لاستحالة قيام المعنى بالمعنى

وهو ضعيف احتج البصريون بحسن ذم من منع الوديعة وان تعذر الا بحين

الا والقدرة موجودة فتكون باقية وفيه نظر لان الذم يحسن وان تعدمت القدرة

والقدرة عند من اثبتها معنى موجودة قبل الفعل بزمان واحد وهي متعلقة بالفعل

وان كان معدوما المتعلق فقدرة الله تعالى بالفعل حال عدمه ثم لا يزال يتجدد تعلقه

بعد اخرى عند القائلين بامتناع بقائها الى ان ينتهي وقت الفعل للدخول في

الوجود او تبقى دائمة الى ذلك الوقت عند القائلين ببقائها فاذا وجد الفعل

استغنى عنها وعن مقارنتها لانه انما يحتاج اليها في الحدوث وقد حدث

المقصد العاشر في التكليف وفيه مسائل المسألة الاولى في شرائطه قال

القول في التكليف من جملة شرائطه العقل والقدرة والعلم بما كلف به

والتمكن من العلم به اقول التكليف بعث من تجب طاعته على ما فيه مشقة على جهة

الابتداء بشرط الاعلام وله شروط منها ما هو راجع الى المكلف تعالى لكونه عالما

بصفات

بصفات الافعال لئلا يكلف بالقبيح وكونه عالما بمقدار المستحق من الثواب والا

لجاز ان ينقصه فيكون ظالما وكونه قادرا على ايصال الثواب وكونه حكيما لئلا يفعل

القبيح ولا يخل بالواجب وقد مضى بيان ذلك كله فلهذا اهمل المصنف ذكرها وقال

من جملة شرائط التكليف ومنها ما هو راجع الى المكلف وقد ذكرها المصنف كان

يكون عاقلا وقادرا في تقرير العقل الذي هو مناط التكليف لان تكليف من ليس

بعاقل قبيح وان يكون قادرا على ما كلف به والا لزم تكليف ما لا يطاق وهو

قبيح وان يكون عالما بما كلف به او متمكنا من العلم به والا لزم تكليف ما لا

يطاق ايضا وانما لم يقتصر على العلم لان الجاهل المكلف متمكن من العلم به وهو

به وههنا شروط اخر ذكرناها في كتاب المناهج داخلة تحت هذه المسألة

في ماهية الانسان قال وما يشير اليه الانسان بقوله انا هذه الجملة والبنية

لان الاحكام ترجع اليها والادراك يقع بها والافعال المتعلقة تظهر

في اطرافها وليست شيئا في القلب والالم يصح تحريك يد المريض منه اقول

لما ذكر الشيخ التكليف اشار الى ماهية المكلف ما هي وقد اختلف الناس في ذلك فالذي

اختاره ابو اسحق انه هذه البنية المخصوصة والجملة المشار اليها وهو الذي يعبر عنه بقوله

انا فعلت وانت فعلت وهو اختيار السيد المرتضى واكثر المعتزلة وذهب الشيخ

ابو سهل بن نوبخت من اصحابنا والمفيد محمد بن النعمان رحمهما الله الى انه شيء مجرد

غيرهما لا فيه في الحس متعلق بهذه البنية تعلق العاشق بمعشوقه لا تعلق الحال

بالمحل وهو مذهب محققي الاوائل واختيار معمر من المعتزلة وذهب ابن الراوندي
الى انه جزء لا يتجزى في القلب وقال جماعة من المتكلمين ان المكلف هو الاجزاء
الاصلية في هذا البدن لا تتطرق اليها الزيادة والنقصان باقية من اول العمر
الى آخره احتج المصنف بان الاحكام كاللذة والالم والادراك ترجع الى هذه
الجملة ولهذا المناظرة ادركنا ما بمحل المس واذا فعلنا فعلا مباشرا ظهر
في الاطراف وهذه الآثار هي آثار الماهية فدل على ان ماهية الانسان هي هذه
الجملة ثم ان الشيخ رحمه الله ابطل قول ابن الراوندي بان ما عدا ذلك الجزء يكون
ميتا لان ماهية الانسان هو الدراك الحي وذلك اشارة الى الجزء الذي لا يتجزى
فيكون ما عداه ميتا فلا يصح من المريض تحريك اليد وفي بعض النسخ والا لامتنع تحريك
يد المريض منه ووجدان الانسان لو كان عبارة عن الجزء الذي لا يتجزى في القلب
لكان حال الطرف لمجرد الاختراع وكان المريض المدنف الذي انتهى حاله الى تعذر
تحريك اليد قادرا ان يخترع في هذا التحريك من ذلك الجزء الذي لا يتجزى
والتالي باطل فالمقدم مثله واظن ان الثانية اصح احتج الاوائل بان العلم بما لا ينقسم
غير منقسم وكل جسم وجسماني منقسم فالمحل البسيط احدهما ويعارضون بالنقطة والوحدة
والاعتدال بانها غير سارية ولا يليق في العلم فاني لم اقف لهم على دليل الا انه لم يعرض
الاعراض السارية في بيان حسن التكليف قال واما الصانع لا بد فيه من
الاعراض والا لكانت عبثا والغرض في التكليف التعريض لنفع عظيم لا

يوصل اليه

لا يوصل اليه الا به اذ يقبح الابتداء بالثواب وتكليف العالم بكفره حسن
لاجل التعريض وكفره من قبل نفسه لا من قبل القديم تعالى ولهذا يحسن منا
ان ندعو الى الطعام من نعلم امتناعه والى الدين من نعلم اباه اقول في هذه
المسألة ثلثة مباحث الاول في ان افعال الله تعالى معللة بالاغراض ولما كان هذا البحث
مقدمة في بيان حسن التكليف قدمه المصنف وهذا حكم متفق عليه بين المعتزلة
خلافا للمجبرة فانهم نفوا الغرض في افعاله تعالى وجعلوها موجودة على سبيل
العبث والاتفاق والمعتزلة قالوا كل فعل لا يقارنه غرض وغاية فهو عبث وسفه
والله تعالى منزه عن ذلك واحتجت الاشاعرة بان كل فعل لغرض فانه يدل على نقص
فاعله وانه مستكمل بذلك الغرض وهو ضعيف جدا لان الكمال والنقصان خطابي
ولا يجوز الاستدلال به في المطالب العلمية وعلى تقديره فالغرض عندنا هو علمه
باشتمال الفعل على المصلحة العائدة الى عبيده لا اليه تعالى البحث الثاني في اثبات
الغرض من التكليف لانه فعل من افعال الله تعالى فالغرض لازم فيه على ما تقدم
ذلك الغرض لا يجوز ان يكون هو الاضرار لانه تعالى غني حكيم فلا بد ان يكون
هو التعريض للنفع ولا يجوز عوده اليه تعالى لانه كامل مطلق فيجب ان يكون
عائدا الى العبد ولا يجوز ان يكون عوده في الدنيا لان العاجل ليس الا الالم
فبقي ان يكون في الآخرة ولا يجوز ان يكون ذلك النفع مما يصح الابتداء به والا لكان
توسط التكليف عبثا فهو نفع لا يصح الابتداء به وذلك النفع هو الثواب المقارن للتعظيم والاجلال

هو

الذی لا یصح فعله ابتداء من دون الاستحقاق وذلک یقتضی حسن التکلیف المبحث
الثالث فی حسن تکلیف الکافر وهذا مذهب الامامیة کافة وباقی المعتزلة خلافاً للمجبرة
والدلیل علیه ان التعریض للنفع العظیم موجود فی حقه تعالی لانه کما عرض المؤمن بالنفع
عرض الکافر له بالتکلیف فکان حسناً وعلمه بعدم ایمانه لا یؤثر فی هذا ولا
کفره فانه یحسن منا ان ندعوا الی الطعام من نعلم امتناعه منه وندعوا الی الایمان
من نعلم انه لا یفعله واحتجوا بانه تعالی علم انه لا یؤمن فتکلیفه والجواب ان العلم غیر مؤثر
المسألة د فی استحالة تکلیف ما لا یطاق قال ونعتقد انه لا یفعل القبیح
فلا یجوز منه ان یکلف عباده ما لا یطیقونه کما لا یجوز مخاطبة الجماد والعلم
لا یؤثر فی المعلوم لانه یتعلق به علی ما هو علیه وکل فرض یفرض فقد یقتضی فرضاً
فی الازل یطابقه اذ لو لم یکن کذلک لکان لا یجوز الا التکلیف بما لا یطاق
ولم یقل به احد من العلماء اقول اتفقت الامامیة والمعتزلة کافة علی استحالة ان
یکلف الله بما لا یطاق وخالف فیه المجبرة فانهم جوزوه لنا ان تکلیف ما لا یطاق
قبیح فانه یقبح ان تکلف الاعمی نظر المصحف والمقعد بالطیران فی الهواء والعلم به
ضروری وقد بینا انه تعالی حکیم لا یفعل القبیح فلا یجوز ان یکلف بما لا یطاق
کما لا یجوز مخاطبة الجماد احتجوا بان علم الله من الکافر انه لا یؤمن فلو امن لزم انقلاب
علم الله جهلاً وذلک محال والمستلزم للمحال محال اجاب الشیخ عنه بان العلم تابع فلا
یؤثر فی المتبوع والا لزم ان یکون الله غیر قادر وایضاً ما ذکرتموه منقوض لان

هو

الله تعالی علم فی الازل ان الکافر یکفر وان ایمانه ممکن فلو امن لم ینقلب علمه
جهلاً بل دل ایمانه علی ان الله تعالی قد علم فی الازل انه یؤمن وای فرض فرضتموه
اقتضی فی الازل فرضاً مطابقاً له اذ لولا ذلک لزم ان الله تعالی لم یکلف احداً الا
بما لا یطاق لان الکل واقع ومعدوم معلوم والعلم یخرج عن القدرة وذلک لم یقل به احد
المقصد الحادی عشر فی الالطاف وفیه مسائل المسألة الاولی فی حده قال
القول فی الالطاف اللطف ما یفعله الله تعالی بالمکلف لا ضرر فیه
یعلم عنده وقوع الطاعة منه ولولاه لم یطع اقول هذا اللطف وقد حده قوم
بانه هیئة مقربة من الطاعة ومبعدة عن المعصیة ولم یکن له حظ فی التمکین ولم تبلغ
به الهیئة الی الالجاء فالاولی لیست لطفاً لان لها حظاً فی التمکین والالجاء ینافی التکلیف
بخلاف اللطف وهذا اولی من حد الشیخ لان قوله یعلم عنده وقوع الطاعة یقتضی
ان لا یکون للکافر لطف وهو باطل وقد قسم المعتزلة اللطف الی قسمین احدهما
ما یختار عنده المکلف الطاعة ویسمی توفیقاً او یختار ترک القبیح ویسمی عصمة
وثانیهما ما یقرب من الطاعة ویقوی داعیه الیها والمفسدة مقابلة اللطف وهی علی ضربین
اما مقربة واما یختار عندها الفعل المسألة ب فی وجوبه قال وهو واجب عقلاً
لان قاعدة التکلیف تقتضی ایجابه کالتمکین ولان ترک اللطف فی ترک الطاعة
واللطف فی المفسدة مفسدة اقول اتفقت الامامیة والمعتزلة علی وجوب اللطف وخالف
فیه المجبرة لنا وجوه الاول قاعدة التکلیف تقتضی ایجابه کالتمکین والتکلیف ثابت فاللطف

هو

واجب بيانه ان من دعى غيره الى طعام واراد تناوله علم انه لا يقدم عليه الا ان يفعل
فعلا الداعي من بشاشة او تادب فانه متى لم يفعل ذلك كان ناقضا الغرض مخلا
لمراده وجاريا مجرى منعه من التناول فكذلك التكليف اذا علم الله تعالى ان مع فعل اللطف
يكون العبد ادعى الى ما كلف به ومع تركه يكون اقرب الى الامتناع فانه متى لم يفعله كان
ناقضا للغرض وهو محال الثاني ان ترك اللطف مفسدة فيكون قبيحا فعله واجبا وقلنا
مفسدة لان ترك اللطف لطف في ترك الطاعة اذ معه يكون العبد اقرب الى ترك
الطاعة واللطف في المفسدة مفسدة الثالث القدرة على اللطف ثابتة والداعي
موجود فلان الداعي الى الفعل يكون داعيا الى ما لا يتم الفعل الا به ومتى اجتمعت القدرة
والداعي وجب الفعل احتجوا بوجهين الاول ان التكليف تفضل ولا يجب على
المتفضل بلوغ النهاية فيه الثاني لو كان واجبا لفعله بالكفار والتالي باطل والا
لامنوا فالمقدم مثله والجواب عن الاول انه لا فرق بين التفضل والواجب فان من
تفضل بالضيافة وعلم انها لا تتم الا بالاستيناس فانه متى لم يفعله عده العقلاء
ناقضا وعن الثاني ان اللطف لا يجب عنده الفعل بل يكون العبد اقرب الى الطاعة
فانه لا يجوز فعل اللطف بالقبيح قال ومن لطفه في فعل قبيح لا يحسن
تكليفه لعدم الامرين المتنافيين اقول اذا قدرنا ان الله تعالى ان لطف المكلف
في فعل قبيح هل يجوز ان يكلفه ام لا اختار الشيخ انه لا يجوز لان الامر دائر بين امرين
ممتنعين على تقدير التكليف فيكون التكليف ممتنعا بيانه ان الله تعالى اما ان

يكلفه

جزاء ان البنان ... ولا التابه باجمع الشان ... يحتج بقياس ... كما ان قصد الفاعل ...

هو

يكلفه ولا يفعل اللطف فيكون قد حرمه لطفا مقدورا عليه والتكليف مع منع
اللطف قبيح او يكلفه ويفعل اللطف فيكون قد فعل فعلا قبيحا وهو ممتنع عليه
تعالى فاستحال عليه ان يكلفه المسئلة د في انه تعالى لا يحسن منه فعل العقاب
عند منع اللطف قال ولو لم يفعل القديم لطفا واجبا لم يحسن منه عقاب المكلف
لانه بمنعه عنه يكون الفساد منسوبا اليه لا الى العبد اقول اذا لم يفعل الله تعالى
اللطف بالمكلف لم يحسن منه عقابه على ترك ما كلف به لانا قد بينا ان اللطف
يجري مجرى التمكين فكما لا يحسن منه عقابه مع ترك التمكين فكذا ما قام مقامه ولان
المنع من اللطف حمل المكلف على المفسدة فيكون وقوعها منسوبا اليه تعالى لا الى العبد
المسئلة ه في الاصلح في الدنيا قال مسئلة الاصلح واجب في الدنيا اذ
لا مانع منه وتركه بخل وايضا فهو ... فيقبح تقصير القادر ولا اخلال منه
تعالى بالواجب لانه انما يحسن ذلك لعلمه بوجود مفسدة فيه وهكذا نقول في حق
الطفل والبهيمة واهل الجنة من نعوت ما يلقونه وزيادة الشهوات تفتقر الى زيادة
البنية فكان مفسدة من جهة الوعد والشكر المتعلق به هذا ان لو حمي في شراب
والاعلاق وفعل الاسباب ... فذكره على الالطاف الدينية
مشهور وقول الخليل واجنبني وبني ان نعبد الاصنام معلوم وكيف يحسن
من العاقل ان يمنع الانسان الصادي من جرعة لكثرة وعينه من السكون
والاستظلال لا ينقص ملكه ولقطمات انثار من حبته والانتفاع بما يلقيه من

هو

من ما كله عشرة عشر والمنافع ما لك خزائن الدنيا والآخرة فهو بان لا يمنعنا

اولى اقول اختلف المتكلمون في الاصلح في الدنيا هل هو واجب على الله تعالى ام لا
وذلك كما اذا علم الله تعالى انه ان اعطى زيدا الف درهم انتفع به وليس فيه مضرة له
ولا لاحد ولا مفسدة ولا وجه قبح فذهب الشيخ ابو اسحق الى وجوبه وهو مذهب
البغداديين وابي القاسم البلخي وقال اصحابنا والبصريون من المعتزلة والاشاعرة
الى انه لا يجب احتج الشيخ بوجهين الاول انه اذا علم من فعله فيجب اذ الداعي وهو
علمه باشتمال الفعل على المصلحة موجود والصارف وهو وجه القبح منتف فوجب
الفعل لان العقلاء يعدون من لم يفعل ذلك بخيلا والله تعالى اكرم الاكرمين
فوجب صدوره عنه الثاني ان حقيقة القادر هو الذي اذا وجدت القدرة وتحقق
الداعي وانتفى الصارف وجب الفعل وقد تبينا ان الله تعالى قادر على كل مقدور
وعالم بكل معلوم والصوارف منتفية فلو لم يتحقق الفعل لانتفى معنى القادر
لا يقال لو كان الاصلح واجبا لكان الله تعالى مخلا بالواجب لانه قادر على ما
لا يتناهى من المنافع فكل نعمة افاضها الله تعالى علينا هو قادر على ازيد منها اجاب الشيخ
بان الله انما يجب هنا ذلك لاشتماله على مفسدة لا نعلمها نحن وذلك غير مجوز في باب الاصلح
لا يقال العلم في وجوه مفسدة في زيادة المنافع يتاتى من المكلفين فلو فرضنا طفلا
خلقه الله في موضع لا يطلع عليه مكلف او بهيمة لا يطلع عليها احد فانه يجب عليه
افاضة الخير عليها ولا مفسدة فيه لاحد من المكلفين اجاب الشيخ بان خلق مثل هذا

هو

الحيوان لا يقع والا لزم ما ذكرتم واما ما شوهد من الحيوانات والاطفال فانما لا يجب
افاضة الخير عليها ولا مفسدة فيه لاشتماله على المفسدة لغيرها لا يقال هذا يستقيم
في الدنيا اما في الآخرة فلا مفسدة هناك فكان يجب عليه تعالى ان يزيد في شهواتهم
ولذاتهم وذلك يؤدي الى ما لا يتناهى اجاب الشيخ بان زيادة الشهوة انما تكون
مع زيادة البنية فكان يجب ان يزيد بنيتهم الى ان يصير احدهم كالجبل العظيم وذلك
منفر غاية التنفير واهل الجنة منزهون عما يوجب التنفير لا يقال لو كان الاصلح
واجبا لما استحق الله تعالى الشكر لانه يصير كقضاء الدين اجاب الشيخ بان الثواب
والعوض واجبان عندكم ومع ذلك فانا نشكره عليهما لا يقال انما شكرناه على فعل
سبب الثواب وهو الخلق والتكليف اجاب الشيخ بانه مقابل بمثله فانه انما
نشكره لانه خلقنا وكلفنا وايضا فانا نشكره على الالطاف الدينية مع انه واجب و
بيانه مشهور بين الناس ولان ابراهيم عليه السلام سال الله تعالى ان يجنبه وبنيه
عبادة الاصنام فقد سال ان يلطف له فيجنبه الكفر ثم ان الشيخ ره تعجب من
عدم القول بالاصلح وقال كيف يحسن منا ما قالوا من منع الانسان العطشان من بحر
يملكه لا يتغير بمنعه او [?] من السكون والاستقلال [illegible] وان يلقط
ما تناثر من حبه والانتفاع بما يلقيه ها باكله عشرة عشر ولا ريب ان ملك الله تعالى
كالبحر وما يتناوله الانسان وما يفيضه اقل من نسبة الحبة الى الحب المتناثر والشيخ كثيرا ما مثله
استظهارا في البيان **مسائل اربع** في التوحيد المسالة الاولى في كونه تعالى عالما

هو

في الازل قال (نكتة في التوحيد اغفلناها في بابها) الصانع عالم فيما لم يزل لانه
لو تجددت له ذلك لقامت به الحوادث واستحال ان يحدث العلم الا وهو
عالم اقول ذهب هشام بن الحكم من علمائنا على ما نقل عنه الى ان الله تعالى يعلم
الاشياء المتجددة بعلم متجدد لا ازلي وباقي الامامية على خلاف هذا وانه تعالى
عالم فيما لم يزل واستدل الشيخ بوجهين الاول انه لو تجددت له هذه الصفة
لكان الله تعالى محلا للحوادث وقد سلف بطلانه الثاني انها لو تجددت له لما كان
عالما قبل حدوثها والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان العلم من احكم
الاشياء لانه ايجاد شيء يطابق المعلوم فلو كان محدثا لكان فاعله عالما فاعلم
ان كان غير الله لزم ان يكون الله تعالى منفعلا عن غيره وهو محال وان كان هو الله
كان عالما قبل تجدد العلم وبطلان التالي لاستحالة الجمع بين النقيضين
المسئلة الثانية في كونه تعالى فاعلا في الازل قال وقادر فيما لم يزل لانه لو تجدد
له ذلك لكان معنيا ذلك اما هو ويلزم منه سبق القادرية او غيره و
لا بد من ان يكون خلقه فكيف يخلقه وهو غير قادر اقول استدل على قدم كونه
قادرا بوجهين الاول انه لولا ذلك لكان محلا للحوادث وهذا الدليل لظهوره لم يذكره
المصنف استغناء بما ذكره في باب العلم الثاني ان قادريته لو تجددت فالمؤثر
في ايجادها اما ذاته او غيره فان كانت ذاته فاما بالايجاب او بالاختيار فان كان
بالايجاب لزم وجوبها ازلا وان كان بالاختيار لزم سبق القادرية على القادرية

هف

هو

هف وان كان غيره لكان من خلقه تعالى وانما خلقه بالقدرة فيلزم سبق القادرية
على نفسها او ان يكون خالقا له من غير قدرة وهو محال في كونه تعالى
حيا ازليا قال وحي فيما لم يزل لتداخل المعاني اقول اذا ثبت كونه قادرا عالما في
الازل ثبت كونه حيا لان المعنى بالحي هو الذي لا يستحيل ان يقدر ويعلم وثبوتهما
يقتضي نفي الاستحالة بالضرورة المسئلة الرابعة في الجواب عن كلام هشام قال وعلمه بان
العالم معدوم حال عدمه لم يتغير لانه تعالى علمه كذلك في حالة مخصوصة وعلم
تغيره في حالة اخرى وقد ذهب قوم من شيوخنا الى حدوث العلم وذلك يمنع
من تكليف المعلوم كفره وقد دللنا على حسنه اقول احتج هشام بن الحكم على
ان علمه تعالى يتجدد لانه اذا علم بعدم العالم وقت عدمه ثم وجد فان بقي علمه
بعدمه كان جهلا تعالى الله عنه وان زال وتجدد له علم بوجوده فهو المطلوب
اجاب الشيخ بان علمه بعدم العالم انما كان مقرونا بوقت عدمه وعلمه بوجوده
مقرون بوقته والعلمان لم يتغيرا لان عدم العالم وقت لم يتغير وكذا
الوجود فهو في حالة الوجود عالم بان العالم معلوم في الوقت الفلاني وقبل الوجود
وبعده وكذا البحث في الوجود فلا يتغير حينئذ ونقل الشيخ عن هشام انه انما
صار الى هذا المذهب لانه يؤدي الى قبح تكليف الكافر لان من علم الله تعالى
كفره كيف يحسن منه ان يكلفه والتكليف واقع بالاجماع فالعلم بالكفر قبل ثبوته
منتف اجاب الشيخ بان التكليف حسن وان علم الكفر وقد تقدم

المقصد الثاني عشر في اعتراضات الخصوم في التوحيد والعدل والجواب
عنها وفيه مسائل المسألة الاولى في الاعتراضات على القدرة والجواب عنه
قال القول في تتبع اعتراضات مخالفينا في التوحيد على طريق الاشارة الجملية
اما الشبه في القدح عن ابطال الموجب بعدم التصدد على مانع لم لزوم منه ان لا
يوجد العالم لاستحالة عدم القديم ولما التهم العالم علونا علا صادر عن الموجب
باطل الوجوب منه لما انه بل نحن كلفنا عنه ولا بد من مخصص عنه والكلام
فيه كما في الاول والقدح بالقادر الازلي واستحالة قدم العالم فاسد لان المحدث
قادر على الشيء وليكن المانع منه اقول اعلم انا استدللنا على كونه تعالى قادرا بانه
لو كان موجبا لزم قدم العالم وهو محال لانا بينا حدوثه فاورد الشيخ عليه مع الاعتراضات
السالفة ثلثة اسولة الاول لم لا يجوز ان يكون المؤثر موجبا ولا يلزم من قدمه قدم
العالم لان الاثر كما يعتبر فيه حصول المؤثر يعتبر فيه انتفاء المانع فلا يلزم من
تحقق المؤثر تحققه ما لم ينتف المانع فلم لا يجوز ان يكون هناك مانع منع المؤثر
من التاثير في الازل ثم فيما لا يزال عدم ذلك المانع فيفعل المؤثر اثره وان كان موجبا
وحاصله انهم اعتذروا عن ابطال الموجب بالحوالة على المانع المقتضي لانتفاء الاثر الازلية
مع الايجاب والجواب ان المانع لكونه قديما يستحيل عدمه ابدا ويلزم من
استحالة عدمه استحالة وجود العالم واللازم باطل بالضرورة فالملزوم مثله
السؤال الثاني لم لا يجوز ان يكون المؤثر في العالم وان كان قادرا لكنه

ممكن

ممكن مستند الى علة واجبة لذاتها وهذا السؤال هو طلب الدليل على نفي الواسطة
اجاب الشيخ بان العلة الواجبة قد تقتضي امرين واكثر فان العلة الواحدة لا يخص
اثرها في معلول واحد واذا جاز صدور اكثر من واحد عنها فتخصيص الواحد بالصدور
لا بد له من مخصص ويعود الكلام فيه بان يقال اقتضاء المخصص صدور ذلك ما حلة
دون ما زاد يفتقر الى مخصص آخر ويتسلسل وهذا الجواب منظور فيه والاقرب في نفي
الواسطة ما تقدم السؤال الثالث قالوا لو كان الله قادرا في الازل لامكنه ايجاد العالم
فيه لكن العالم يستحيل ان يكون ازليا فلا يكون مقدورا اجاب الشيخ بان القدرة
لا تستلزم التاثير ولا امكان التاثير الا بالنظر الى الهيئة لا بالنظر الى حصول الاستعداد
التام بانتفاء الموانع وحصول الشرايط فان قصدوا الخلف قادر على الشيء وان
لم يمكنه حينئذ لحصول المانع كذلك الازل المانع من التاثير مانع من سؤاله
المسألة ب في تحقيق معنى كونه تعالى سميعا بصيرا قال وليس سميعا بصيرا انه يسمع
ويبصر لان الابصار ابطال الشعاع بسطح المرئي فلا يعقل الا في الاجسام وتفسيره
بانه حي لا آفة به فاسد لانه نفيا بمعنى لا يتحقق فيه فلا يحال به على الشاهد
بل هو العلم فقط اقول قد مضى الخلاف في كونه تعالى سميعا بصيرا واعلم ان
الاوائل انكروا ذلك لان السمع والبصر انما يكون بالآلات الجسمانية وهي
مستحيلة في حقه تعالى فلاجل ذلك نفوا عنه هاتين الصفتين والمتكلمون
افترقوا في الجواب عن ذلك فقال قوم ان السمع والبصر وان كانا في حقنا

بالآلات لكن في حقه تعالى ليس كذلك كما انا لا نوجد الا في امكنة واحيان فلا يلزم
مثل ذلك في حقه تعالى وقال آخرون ان معنى كونه سميعا بصيرا كونه حيا لا آفة
به وهذا لا يتوقف على الآلات وقال آخرون ان معنى كونه سميعا بصيرا كونه
حيا لا آفة به وهذا لا يتوقف على الآلات وقال آخرون وهو الذي اختاره الشيخ
وابطل الاول بان الآفة هو انتفاء السماع بطريق المراق (?) وذلك لا يعقل الا في الاجسام
فلا يكون المرجع به الا الى العلم وابطل الثاني بان كون الواحد منا حيا لا آفة به ليس
بمقتضى الادراك اذ عدم الآفة امر عدمي فلا يكون علة للامر الوجودي فليس المقتضي للادراك
فينا الا الحواس وهي منتفية عنه فلا يجوز الحكم تعالى بنا في ذلك مع ان دليلهم
على كونه تعالى سميعا بصيرا هو القياس على الشاهد بعد ما ذكره كونه حيا لا آفة به
في تحقيق كونه مريدا قال واحالة الارادة على القصد باطل لانه لا دليل
عليه وخلقها لا في محل ممتنع لتعلقها في جماد وبعدم الشرط يعكس عليهم
بالابطال لانهم نفوا الشرط وغيره مما زاد عليه اقول قد بينا فيما مضى مذهب الشيخ في
الارادة وانها عبارة عن الداعي واثبت جماعة صفة زائدة عليه كصفة المريد
منا لكن اختلفوا فذهب قوم الى انها موجودة لا في محل واختاره السيد المرتضى واكثر
اصحابنا وقالت الكلابية انها صفة ذاتية واستدلوا على ثبوتها بالقياس على القصد
الحاصل لنا فانه لما كانت افعالنا يجوز وقوعها في وقت وقوعها وقبله وبعده
انما ترجيح المخصص هو القصد والارادة وكذلك افعاله تعالى وابطل الشيخ ذلك

بان الافعال عندكم لا تقع منا لانكم مجبرة فكيف يصح القياس على ما لم يثبت اصله
فانه لا دليل على جواز التقديم والتاخير فينا واستدل السيد المرتضى على مذهبه
بان الارادة ان كانت قديمة لزم قدم المراد لتحقق المقتضي وهو القدرة والداعي وان
كانت محدثة فان كانت في ذاته لزم كونه محلا للحوادث وان كانت في غيره فان كان حيا
رجع حكمها اليه وان كان جمادا لزم وجود المشروط بدون الشرط اعني الحيوة فوجب
ان تكون لا في محل وابطل الشيخ ذلك بان خلقها لا في محل معارض بخلقها في الجماد
وما ذكرتموه يرجع عليكم بالابطال فان ثبوت الارادة لا في محل قول بثبوت
المشروط ونفي الشرط وغيره اعني نفي المحل المسدد (?) في ابطال مقدم الكلام قال
وليس الكلام بتقديم وتقسيم الخصم ذلك الى انه معنى في نفسه او في غيره والبطال
الثاني بوجوب الاشتقاق ممنوع وكم من الاشياء القائمة بالمحال ولا يشتق لها اسم
الكائن عنها والنفيا فالوجوب باطل عندهم لانه يتلقى من الشرع اقول قد بينا فيما
مضى مذهب الاشاعرة في الكلام وانهم اثبتوا معنى قائما بالنفس هو الكلام وزعموا
انه قديم وقد مضى ابطال ذلك واحتجت الاشاعرة عليه بان كلامه تعالى اما ان يكون
قائما بذاته فيكون قديما لاستحالة قيام الحوادث بذاته ولو كان قائما بغيره لوجب
ان يشتق لذلك الغير منه ويكون المتكلم هو ذلك الغير لا الله تعالى واعترض
عليهم الشيخ بالمنع من الاشتقاق فان كثيرا من الصفات القائمة بالمحال لا يشتق للمحال
منها اسما كانواع الروائح وغيرها فايجاب الاشتقاق عندكم باطل لان اللغات عندكم

توقيفية ولم يرد الى المكلفين التوقيف في ذلك والله تعالى لا يجب عليه شيء عندكم
فيبطل كلامكم بالكلية   في ابطال دليل الاشاعرة في الرؤية قال
والوجود في الرؤية باطل لوجوب رؤية الروائح بعينها ورؤية الطعم والرائحة
وايضا فالوجود مختلف لانه عين الذات والعلة مشتركة وهو مما لا يعقل لها اقول
قد بينا فيما سلف مذهب الاشاعرة في كونه تعالى مرئيا ودليلهم عليه ان الجوهر
والعرض اشتركا في صحة الرؤية فلا بد من علة مشتركة هي الوجود وهو ثابت في
حقه تعالى وابطل الشيخ ذلك بالنقض بالرؤية نفسها فانها موجودة ولا يصح
رؤيتها وكذلك الطعوم والروائح وغيرها من المعاني المعقولة الثابتة في الاذهان
التي لا تصح الاشارة الحسية اليها وايضا الوجود مختلف لانه نفس الذات على ما مر
فلا يلزم عن وجودنا المساوي لتساوي ذواتنا علة لشيء كون وجوده المخالف
علة لذلك الشيء   في جواب شبهة المجبرة في التحسين والتقبيح وخلق
الافعال واللطف قال والقول في تقبيح اعتراضاتهم في مسائل العدل الزام
في مسئلة تحسين العقل وتقبيح الكذب في تخليص النبي باطل لانه قبيح لكن يحسن
التعريض ووقوع فعل الرعية بحسب ارادة الملك وكذلك العبد مع السيد
لا يطابق ما ذكرناه للوجوب الفاصل والزام الجسم بايجاد الجواهر لعلة
الوجود المطلقة باطل لان تعلق قدرته بها لا يعلل ولو علل فمن اين العلة
فيه هو الوجود دون غيره والتعلق بالمشيئة ليس تعليقا حقيقيا لايجاب
اتفاق

اتفاق حكم اليمين والزام الجسم هنا في التولد نفعا وضرا باحصلا معا فكان
مقدورا لاثنين قادرين باطل لانها تنزل بمحض واحد ويستحيل وقوع الاثقال
بها وان ظننا فكان الله والقدرة على ايجاد الداعي في اللطف باطل لعدم
وقوع الثواب المطلوب من التكليف اقول هذه شبه اوردها الشيخ على الاشاعرة
في التحسين والتقبيح وخلق الافعال واللطف الشبهة الاولى على التحسين والتقبيح
قالوا لو كان الكذب عقلا قبيحا لذاته لما اختلف بالنسبة الى الاوقات والعوارض
والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي ان الكذب قد يحسن
اذا تضمن تخليص نبي او ولي من يد ظالم والجواب لا نسلم ان الكذب هناك حسن
بل الحسن هو التعريض اي الاتيان بصيغة مضمرة تصرف اللفظ عن ظاهره عند اللافظ
دون السامع قال بعض المحققين قولك اخبار النبي قبيح والكذب قبيح والثاني
اضعف واذا تعارض قبيحان وجب عندهم ارتكاب الاضعف مع الشعور بقبح
وقبح الاقوى فلهذا اوجبوا الكذب وان كان قبيحا وفيه نظر فان الموجب ثما
هو الله والله انما يوجب اذا خلا الفعل من جميع جهات المفسدة الشبهة الثانية
قالوا اسند ثم الافعال الينا من حيث وقوعها بحسب قصودنا ودواعينا
وهذا منقوض بالرعية فانهم يفعلون بحسب قصد الملك وكذلك العبد مع السيد
والجواب ان ما ذكرتموه لا يطابق ما قلناه لانا اوجبنا الفعل عند القصد والداعي
بخلاف فعل الرعية والعبد فانهما لا يجبان عند قصد الملك والسيد ونقل عنهما

الشبهة الثالثة قالوا لو وجدنا الحركة مثلاً لا وجدنا الجوهر لان علة الاسناد
الينا هناك انما هي الوجود وهو حاصل في الفرع اجاب الشيخ بان تعلق القدرة
بالحركة لا يعلل فيبطل الالحاق سلمنا فلم قلتم ان العلة هي الوجود دون غيره
الشبهة الرابعة قالوا لو كان الله مريداً للطاعات لكان اذا حلف المكلف ان
يطيع الله كان حانثاً اذا لم يفعل والتالي باطل بالاجماع فلو كان الله مريداً لكان
الله تعالى حانثاً لحصول الشرط والجواب ان ليس تعليقاً حقيقةً بل هو اتفاق حكم
لليمين ومنع عن انعقادها الشبهة الخامسة لو كانت الافعال المتولدة مستندة الينا
لزم اجتماع مؤثرين على اثر واحد والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان
الجزء الواحد اذا جذبه انسان حال ما دفعه غيره فاما ان تستند الحركة اليهما وهو
بالاجماع او لا الى واحد منهما وهو المطلوب او الى واحد دون الاخر وهو ترجيح من غير
مرجح والجواب ان الحركة قابلة للشدة والضعف فالحركة الحاصلة بهما لها نوع من
الشدة لا يمكن حصولها باحدهما او مجموعهما هو العلة ولا استبعاد في تركيب العلة
ويكون الشخصان ههنا بمنزلة شخص واحد اذا اثر حركة معينة وتحصيل نوع
الانفعال الحاصل بهما معاً على انه يمنع كل واحد منهما علة تامة في الانفعال الحاصل
بهما وان ظننا استناده اليهما كما شاهده في هذه الصورة ويمكن ان يكون تولد تحصيل
وقوع الانفعال بهما وان ظننا كما شاهدنا شاهد الجواب عن هذه الشبهة بتقرير
انا نمنع وقوع الانفعال بهما لان الحركة شيء واحد فلا يقع بهما وما شاهدنا من

المثال فكل واحد منهما له حركة غير حركة صاحبه وناقل له الى حيز غير الحيز الذي
نقله الاخر اليه وحينئذ لا يجتمعان على اثر واحد الشبهة السادسة لمنكري
اللطف قالوا ان الله تعالى انما يقصد باللطف ايجاد الداعي في المكلف الى
فعل الطاعة والله قادر على ايجاد تلك الداعية من غير توسط اللطف فيكون فعله
عبثاً والجواب لو خلق الله تلك الداعية لكان مجبراً فلا يستحق المكلف الثواب
بحصولها فيه وهو منافٍ في التكليف اما اذا فعل فعلاً اختيار المكلف عنده فعل الطاعة فانه
يسقط هذا المحذور المقصد الثالث عشر في الوعد والوعيد وفيه مسائل
المسألة الاولى في ان وجوب الثواب والعقاب سمعي قال الا القول في مسائل الوعد والوعيد
ليس في العقل ما يدل على ثواب ولا عقاب لكثرة النعم التي لا يستحق العبد معها
جزاء على طاعة وان يستحق فلا دليل على الدوام عقلاً ولا عقاب اذ لا يقتضي
العقل تعذيب الشخص في الشاهد ابداً اقول اختلف المتكلمون في ذلك فذهب جمهور
المعتزلة الى ان استحقاق الثواب والعقاب عقلي وذهب آخرون الى انه سمعي وهو
اختيار الشيخ ابي اسحق واختلفوا ايضاً في دوامهما فقال قوم انه عقلي وقال الاخرون
انه سمعي احتج الشيخ على انه لا يجب الثواب عقلاً بان نعم الله كثيرة فلا يستحق
العبد بازاء الطاعة ثواباً زائداً عليها كما ان المولى اذا احسن الى عبده بنعم كثيرة
حتى امره السيد ففعله العبد ثم طلب على فعله اجراً قبح عند العقلاء فكذا صورة
النزاع احتج الموجبون للثواب عقلاً بان الله تعالى كلفنا بالشاق فلا بد من منفعة

هو

في مقابلتها هو الثواب كما انه اذا انزل المشقة وجب عليه العوض والا لزم الظلم وكذا اذا
الزمه المشقة والجواب قد بينا ان العبد لا يستحق من سيده شيئا في مقابلة فعله
لما امره به ويقبح من السيد ايلامه لاجل ما انعم عليه اولا بل لا بد من عوض واذا وقع
الفرق بين الشاهد بين الزام المشاق والزامها امتنع الالحاق واحتج على عدم الدوام
مع تسليم الاستحقاق بعدم الدليل الدال عليه وهذا يتم بعد ابطال ادلة الخصوم وقد
احتجوا بوجهين الاول ان التفضل يحسن ابتداء منه فلو لم يستحق الثواب دائما
لكان التفضل الدائم اتم عند العقلاء من الثواب المنقطع فكان يقبح التكليف تعريضا
له الثاني انه لو كان منقطعا لكان المثاب متألما بانقطاعه وهو ينافي القول بخلوصه
من الالم والجواب عن الاول انه مبني على ان التكليف انما يحسن للتعريض للثواب
الدائم وهو نفس النزاع سلمنا لكن الفرق بين الاستحقاق والتفضل ثابت وقد
يختار العاقل الاستحقاق المنقطع على التفضل الدائم ولان الثواب يقارنه التعظيم
والتبجيل وزيادة المنافع بخلاف التفضل وعن الثاني ان المثاب يحصل مع العوض
بانقطاعه والشعور غير واجب واحتج الشيخ على ان العقاب لا يجب دوامه عقلا
بان المسيء في الشاهد لا يجب عقابه ابدا في العقل والانتقام منه دائما لا يقال
هذا يقتضي قبح دوام العقاب وانتم تقولون به سمعا لانا نقول لا نسلم ان
العقل يقتضي تقبيحه بل لا نحكم بحسنه فاذا ورد السمع بثبوته وعلم ان الله لا
يفعل القبيح ثبت حسنه كما في السمعيات ب في ابطال الاحباط قال

هو

والاحباط باطل لان العقل لا يقتضي محو الطاعات الكثيرة بالاساءة القليلة ولا
منافاة بين الثواب والعقاب ولان اسقاط الاقدم بالاحدث ليس اولى من
عكسه وللزوم الدور المشهور ولان الطاري ان احبط وبقي ادى الى مخالفة
قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وان لم يبق استحال زوال شيء منهما اذ
لا مقتضي له الا الالزام ووجوبهما لا عدمهما والوجوب بوجود الطلوع مع العلة

اقول اختلف الناس في ذلك فالذي ذهب اليه اكثر الامامية وجماعة من المعتزلة ابطال
الاحباط وقال اكثر المعتزلة بالاحباط ثم اختلفوا فقال ابو علي ان المتاخر يحبط المتقدم
ويبقى وقال ابو هاشم انه يحبط ويحبط وهذا هو الموازنة واحتج الشيخ على ابطال
الاحباط بوجوه الاول انه يقبح في الشاهد احباط حسنات المحسن دائما بفعل يسير من المعصية
والعلم به ضروري الثاني ان القول بالاحباط مبني على المنافاة بين الثواب والعقاب
ولا منافاة بينهما فبطل القول بالاحباط وبيان عدم المنافاة انها انما ان تكون في سببيهما
او في استحقاقهما او في استيفائهما والكل باطل اما عدم المنافاة في سببيهما فلانه يمكن
ان يفعل طاعة ببعض الجوارح ومعصية بالبعض الاخر دفعة واحدة واما عدم المنافاة
في استحقاقهما فظاهر اذ لا استبعاد في ثبوت حق لشخص واخر عليه حالة واحدة
واما عدم المنافاة في استيفائهما فلامكان الجمع بينهما بان يفعل لمستحقهما قبل الاخر
الثالث ان المعصية الطارية ليست اولى في عدم اقتضاء الثواب السابق من العكس فاما
ان لا ينتفيا وهو المطلوب او ينتفيا معا وهو باطل لما ياتي الرابع انه يلزم منه الدور لان

هو

طريان الطارى مشروط بزوال السابق لاستحالة اجتماع الضدين فلو كان زوال السابق
معللاً بطريان الطارى لزم الدور ويمكن ان يكون مراده بلزوم الدور ان بطلان
كل واحد منهما لصاحبه المتوقف على وجود صاحبه وذلك محال او يقال لانه استحال
وجود كل واحد من الشيئين على صاحبه الدور فكذا فى جانب العدم الخامس ان الطارى
اما ان يزيل الثواب السابق ويبقى او ينتفى ايضاً والقسمان باطلان اما الاول
فلقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره فاذا زال الثواب لم يبق العموم ثابتاً واما
الثانى فلانه يلزم اجتماع الوجود والعدم فى الاستحقاقين وهو باطل لان المقتضى
لزوال السابق وجود الحادث والمقتضى لزوال الحادث وجود السابق والعلة موجودة
مع المعلول فكما حصل الانتفاءان وجب ان يحصل الوجود لهما وهو محال المسألة ج
فى ان عقاب الفاسق منقطع قال ره الفاسق المؤمن لا يخلد فى النار لان ثواب
طاعته قد بطل ان يحبط وبقاؤه مع القول بنقله من الجنة الى النار خلاف الاجماع
ولانه تعالى وصف نفسه بانه عفو غفور فلو كانت الصغائر مكفرة والكبيرة غير مكفرة
لبطل الوصف وايضاً فالجمع بين العمومين فى الآيتين المذكورتين واجب لانه
منع عمومات الخصم ظاهرة لا تفيد العموم ومعارضة بامثالها اقول ذهب اكثر
اصحابنا الامامية الى ان المؤمن الفاسق لا يخلد فى النار قطعاً وجوزوا ان لا يدخلها
اصلاً وقالت الوعيدية بالخلود واحتج الشيخ ره بوجوه الاول انا قد بينا فساد الاحباط
فالثواب السابق مستحق والعقاب مستحق ولابد من ايصال الثواب اليه فاما ان يثاب ثم

يعاقب

هو

يعاقب وهو باطل بالاجماع او يعاقب ثم يثاب وهو المطلوب الثانى ان الله تعالى
وصف نفسه بالعفو والغفران واجمع المسلمون عليه فاما ان يثبت هذا الوصف بالنسبة الى
الصغائر او الى الكبائر والاول باطل لانها تقع مكفرة والثانى اما مع التوبة او بدونها والاول باطل
لان الغفران حينئذ واجب او بدونها وهو المطلوب الثالث ان العمومين فى قوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره لابد من العمل بهما عملاً بالاصل
ولا يمكن ذلك الا بايصال الثواب اليه بعد استيفاء ما عليه من العقاب وهو المطلوب
احتج الخصم بعمومات الوعيد كقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله
ناراً خالداً فيها وقوله ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها الى غيرها من الآيات
والجواب انها لا تفيد القطع فى العموم بل هى ظاهرة فيه لكن الظاهر قد يصار الى خلافه
لدليل وقد بيناه فتحمل الآية الاولى على من تعدى جميع الحدود التى من جملتها الايمان والثانية
على من يقتل مؤمناً لاجل ايمانه وكذلك سائر ما ذكروه من الآيات وايضاً فانها معارضة
بآيات الوعد كقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
وقوله وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وعلى تقييد الحال وقوله ان الله يغفر
الذنوب جميعاً المسألة د فى اثبات الشفاعة قال ره والشفاعة من النبى متحققة فى اهل
الكبائر للخبر القاطع ولوجوب شفاعتنا فى النبى لو لم يكن كذلك اقول ذهب اصحابنا
الامامية الى اثبات الشفاعة للنبى فى اسقاط العقاب عن اهل الكبائر وقال البعض المعتزلة
ان شفاعته ليست فى اسقاط العقاب بل فى زيادة المنافع احتج الشيخ بوجهين

الاول ما تواتر من قوله عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي الثاني لو كانت الشفاعة انما هي في طلب المنافع لكنا شافعين في النبي والتالي باطل بالاجماع فكذا المقدم احتجوا بقوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى وقوله تعالى وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والجواب المراد الا لمن ارتضى من المؤمنين والفاسق مؤمن اي ارتضى ايمانه والمراد بالظالم الكافر ونفي الشفيع المطاع لا يستلزم نفي المجاب لان الله تعالى لا يطيعه احد

المسئلة في عدم وجوب قبول التوبة والتوبة لا يجب قبولها على الله لان المسيء في العرف يحسن قبول توبته ويحسن الاعراض عنه والاجماع على الدعاء بقبولها يمنع وجوبها ايضا

اقول اختلف المتكلمون هيهنا فقالت البصريون انه يجب على الله قبول التوبة ولا يصح منه العقاب لانه لا يسقط بها وقال البغداديون انه يجب قبولها في الجود فلا يحسن العقاب بعدها ويكون اسقاطه تفضلا وذهب قوم من اصحابنا الامامية الى انه يحسن من الحكيم عقاب التائب واسقاط عقابه تفضلا وهو اختيار الشيخ ابي اسحق واستدل عليه بوجهين الاول انا نحكم في الشاهد بحسن قبول التوبة من المسيء المذنب تارة وبحسن الاعراض عنه اخرى فان من اساء الى غيره انواع الاساءات ثم اقبل يعتذر اليه فانه لا يجب قبوله الثاني ان الامة مجمعة على الدعاء الى الله تعالى في قبول توبتهم والتضرع اليه فيه ولو كان ذلك واجبا لما حسن فعل ذلك

المسئلة في ان التوبة واجبة قال والتوبة على المعصية واجبة لقضاء العقل والشرع بوجوبها اقول اتفق اصحابنا على وجوب التوبة عن الكبائر

مذهب المعتزلة واما الصغائر فقد ذهب ابو علي الى انها واجبة عنها ايضا وخالف فيه ابو هاشم اما ما يدل على وجوب التوبة في الجملة فالعقل والسمع اما العقل فلانها دافعة لضرر معلوم او مظنون ودفع الضرر واجب فاذا لم يتم الا بها كانت واجبة واما السمع فلقوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا واما ما يدل على وجوبها عن الصغيرة فمفهوم الاية لان ترك التوبة اصرار على المعصية والاصرار قبيح لا يمكن التخلص منه الا بالتوبة فتكون واجبة لان التوبة عن القبيح انما تجب لكونه قبيحا وهو عام وحجة ابي هاشم ان التوبة انما تجب دفعا للضرر وهو غير حاصل في الصغيرة باطل لانا بينا ان وجه الوجوب هو اشتمال الصغيرة على القبيح سواء اشتمل على ضرر اولا

المسئلة في ان التوبة تصح عن قبيح دون قبيح قال وليس من شرطها الندم على جميع الذنوب والا لزم لو اذنب ذنوبا الى شخص واحد وكسرت منه قلما ان لا يصح توبته لو لم يذكر القلم لما عنه من كثرته ذنوبا بالجمل اقول ذهب جماعة من اصحابنا الى ان التوبة تصح عن قبيح دون قبيح وقال ابو هاشم لا تصح حجة اصحابنا ان الشخص منا لو اساء الى غيره بانواع الاساءات ثم فعل به اذى يسيرا كما لو كسر قلمه ثم اعتذر اليه من تلك الاساءات وترك الاعتذار من كسر القلم فانه يصح اعتذاره وتقبل توبته فلولا صحة التوبة من قبيح دون آخر لكان الاعتذار غير مسموع وهو باطل قطعا ولان اليهودي لو سرق درهما ثم تاب عن اليهودية دون السرقة فانه يكون مسلما بالاجماع وحجة ابي هاشم ان التوبة عن القبيح انما تصح لكونه قبيحا وهو يقتضي الندم عن كل قبيح وجوابه ما تقدم في مسالة اليهودية **المسئلة**

في ان المومن لا يكفر قال والمومن لا يصح منه الكفر والا لادى الى تعدد استيفاء
الحق منه لانتفاء الاجماع على انه لا ينفك عن احد النقيضين
اقول ذهب الشيخ ابو اسحق الى ان المومن لا يصح منه الكفر والدليل عليه انه لو صح منه
الكفر لتعدد استيفاء الحق منه لانه بايمانه يستحق الثواب الدائم وبكفره العقاب الدائم
والاحباط قد ابطلناه فيلزم ان يتعدد استيفاء الحق منه ولا ينتقض بالكافر اذا امن لان
الله تعالى وعده باسقاط عقابه تفضلا بخلاف ما نحن فيه فانه يستحيل اسقاط ثوابه
المستحق المسئلة ط في ان الفاسق يسمى مومنا وبيان ماهية الايمان والمومن اذا فسق
يسمى مومنا لان الايمان هو التصديق وهو مصدق والطاعات ليست جزءا من
الايمان والا لكان قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات تكريرا اقول
ذهب اصحابنا الامامية الى ان المومن اذا فسق لا يخرج عن اسم الايمان بل يسمى مومنا
فاسقا وقالت المعتزلة لا يسمى مومنا ولا مسلما ولا كافرا بل هو منزلة بين المنزلتين
وقالت الخوارج انه كافر والدليل على ما قلناه ان الفاسق مصدق بالله ورسوله
وجميع ما توقف عليه الاحكام الشرعية والتصديق هو الايمان فكان مومنا والذي
يدل على ان الايمان هو التصديق نقل اهل اللغة وقد نقل في الشرع الى التصديق بالله
ورسوله وما علم مجيئه به ولانه لو جعل الطاعة جزءا من الايمان لزم ان يكون قوله تعالى
ان الذين امنوا وعملوا الصالحات تكريرا لا فائدة فيه وهو باطل المسئلة ي في اثبات
الصراط والميزان وغيرهما من السمعيات قال وسائر السمعيات من الصراط والميزان

لقول

لقول به لان العقل يجيز ذلك وقد ورد به الشرع فكان حقا اقول جميع السمعيات من الصراط
والميزان وعذاب القبر ومسائلة الملائكة فيه وتطاير الكتب واحوال القيمة امور جائزة
يمكن في العقل ثبوتها وقد ورد السمع به فيجب المصير اليه لعدم المعارض المسئلة يا في
اعتراضات الخصوم على الوعد والوعيد قال والقول في تتبع اعتراضات الخصوم على
مسائل الوعد والوعيد ادعاؤهم حسن المدح ابدا وقياس الثواب عليه قياس من
غير جامع والجاؤهم الى الاغراء بالمعاصي واقع لو لم يقل بدوام العقاب باطل لعدمه
وليس كان للعاقل واعتصامهم بالاحباط لما لو كسرت لغيره قلما ونحيت
ولدفع الحكمة باطل باحسان الكافر الينا فانه يذم ويمدح معا وعدمه
في الشاهد باعتبار الترتيب باطل لسقوطها في المدفوع فيه كسقوطها
في المامور به ولانه يبتني على ان المدفوع اليه والامر والمامور اقول
هذه اعتراضات على ما تقدم من المسائل والجواب عنها الاول قالوا العقل يدل على دوام
الثواب فيبطل قولكم على ان العقل لا يدل عليه بيانه ان المحسن يحسن مدحه ابدا فكذا المطيع
يحسن دوام ثوابه ابدا والجواب انه قياس من غير جامع مع قيام الفرق فان مدح المحسن
غير واجب على العقلاء وثواب المطيع يجب تابيده عندهم فكيف يحمل احدهما على
الاخر الثاني قالوا كما دل العقل على دوام الثواب فكذا على دوام العقاب بيانه
انه لو لم يكن دائما لزم الاغراء بالقبيح والاغراء بالقبيح قبيح بيان الاستلزام ان العاصي
اذا اقدم على المعصية وعلم ما فيها من اللذة وعلم انقطاع عقابه في الاخرة كان ذلك

هو

باعثا له على الاقدام مرة ثانية اما اذا علم ان عقابه دائم فانه ينزجر بذلك اجاب الشيخ
بوجهين احدهما النقض بالتوبة عندهم فانه اذا علم ان التوبة مسقطة للعقاب فقدم
على المعصية وانما كان هذا النقض مختصا بهم لانهم يوجبون على الله قبول التوبة اما على
راي الشيخ ابي اسحق فلا ثانيهما ان يسير العقاب كاف بمنع العاقل عن الاقدام
على المعصية فانه قد يترك ما هو اعظم من المعصية لذة اذا اشتملت على نقض ما الثالث
قالوا لا يجتمع المدح والذم معا في حق المؤمن الفاسق فانا لو فرضنا ان انسانا كسر
قلم الغير حتى لحقه بذلك اذى يسير ثم فعل في جنب ذلك احسانا عظيما بان نجى
ولده من الهلاك او انقذه من ظلم فانه لا يحسن ذمه على كسر ذلك القلم بل يعدم في
جنب ذلك الاحسان وذلك يدل على الاحباط اجاب الشيخ بالمنع من قبح الذم على
كسر القلم ولهذا يحسن منا مدح الخالق المحسن الينا على احسانه وذمه على كفره وذلك يدل
على اجتماع المدح والذم الرابع قالوا انه استدل الشيخ على ان الشفاعة انما هي في اسقاط
المضار لا في جلب النفع والا لكنا شافعين في النبي ع م وهذا غير لازم لان الرتبة غير
معتبرة في الشفاعة بان يكون الشافع اعلى رتبة من المشفوع فيه كما في الامر لا بد ان يكون
الامر اعلى من المامور اجاب الشيخ بان الرتبة معتبرة بين الامر والمامور لا بين الامر
والمامور به فانه يحسن ان يامر السيد عبده بالخطاب الى الاعلى منه والادنى وكذلك
الرتبة في الشفاعة معتبرة بين الشافع والمشفوع اليه لا بينه وبين الشافع فيه الفصل
الرابع عشر في النبوات وفيها مسائل المسألة الاولى في جواز البعثة قال

القول

هو

(القول في النبوات) يجوز ان يعلم الله سبحانه ان لنا في بعض الافعال مصالح
ومفاسد فيبعث الانبيا لتعريف المكلف ذلك اقول اتفق العقلاء على جواز
بعثة الانبيا خلافا للبراهمة والدليل عليه انه يجوز ان يعلم الله تعالى ان لنا في بعض الافعال
مصالح ومفاسد ونحن لا نعلمها فيحسن بعثة الانبيا لتعريف المكلف ذلك والعلم
بجواز ذلك ضروري احتجوا بان الانبيا ان اتوا بما لا فائدة فيه كنزع الثياب في الحج
ورمي الحصا والطواف وغير ذلك من افعال الحج وكل ما لا فائدة فيه فهو قبيح
ولانهم اتوا بالتكليف وهو قبيح والجواب عن الاول انه لا بد من فائدة اما العلم فغير
مشروط وعن الثاني ما بينا من حسن التكليف المسألة الثانية في شرائط المعجز قال
وشرط المعجز ان يكون من فعله تعالى او جاريا مجرى فعله والغرض به التصديق
اقول المعجز امر خارق للعادة مقرون بالتحدي فالامر يتناول فعل غير المعتاد مع
المعتاد والخارق للعادة فصل يتميز به عن غيره والاقتران بالتحدي ليتميز به عن
الكرامات وقد يزاد في الحد عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة وليس بجيد اذ
ذلك ليس بخارق للعادة وشرط المعجز يجب ان يكون من فعله تعالى او جاريا مجرى فعله
بان يكون بامره او بتمكينه لان المصدق للنبي بالمعجز هو الله فلا بد ان يكون المعجز منسوبا
اليه وان يظهر في زمان التكليف لان شرائط الساعة تنتقض بها عادته تعالى مع انها لا
تدل على نبي والغرض من المعجز انما هو التصديق المسألة الثالثة في اثبات نبوة محمد صلعم
قال ومحمد رسول الله صلعم لظهور المعجز على يده وهو القران لانه تحدى به جميع العرب

وعجزوا عن معارضته وتحديه به في قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله وغيرها
من الآيات وعجزهم عن معارضته لانه لو عورض لنقل وعجزهم كان للتعذر
دون عدمه لشدة شغفهم باطفاء نوره وابطال امره فلو قدروا على المعارضة لعارضوه
وغير القرآن من الآيات دليل على صدقه كانشقاق القمر والاخبار عن الغيوب
في مواضع كثيرة اقول اعلم ان نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم تتوقف
على اثبات مقدمات احدها انه ادعى النبوة وذلك معلوم بالتواتر لا شك فيه
الثانية ظهور القرآن على يده وهو ايضا متواتر الثالثة ان القرآن معجز
وقد احتج الشيخ عليه بانه تحدى به فصحاء العرب وعجزوا عن المعارضة بمثله فيكون
معجزا اما التحدي فلقوله تعالى قل لئن اجتمعت الجن والانس على ان يأتوا بمثل
هذا القرآن لا يأتون بمثله وقوله تعالى فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وقوله تعالى
فأتوا بسورة من مثله واما العجز عن المعارضة فلانه لو عورض لنقل لانه من الوقائع
العظيمة المشتملة على سقوط التكاليف الشاقة والعلم بالملازمة ضروري واذا انتفى
اللازم انتفى الملزوم لا يقال عدم المعارضة لا يدل على تعذرها لاحتمال تركها لغرض
اما للاستهانة او للخوف مع القدرة لانا نقول لو كانوا قادرين لما التجأوا الى الحرب وهي
الاشق وتركوا المعارضة وهي الاسهل فلما تركوا المعارضة دل على امتناعها عليهم
لانهم كانوا مشغوفين باطفاء نوره مجتهدين على ابطال امره والاستهانة باطلة
لانه كان اشرف منهم نسبا وفخرا والخوف ضعيف لانه بقي وحيدا اكثر من ثلثة

عشر سنة بينهم ولم يتمكنوا من المعارضة وقد يستدل على نبوته بغير ذلك من ظهور الآيات
كانشقاق القمر ونبوع الماء من بين اصابعه وتسبيح الحصا في كفه وحنين الجذع
اليابس اليه وغيرها من المعجزات الظاهرة وان كانت منقولة بالآحاد الا انها متواترة
المعنى ومن اخباره بالغيوب في مواضع كثيرة من القرآن كقوله سيهزم الجمع وقوله لتدخلن
المسجد الحرام وقوله لئن اخرجوا لا يخرجون معهم الخ وغيرها من الآيات وفي غير القرآن
كقوله لعلي ع ستقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين وقوله له ان اشقى الناس
من يضربك على هذا فتخضب هذه وقوله ستعقد بك الامر من بعدي وغيرها من الاخبار
الدالة على نبوته المسئلة د في جواز الكرامات قال وظهور المعجزات على ايدي الاولياء
والائمة جائز ودليله ظهور المعجز على مريم وعلى آصف وغير ذلك اقول اتفقت
الامامية وجماعة من الاشاعرة على جواز الكرامات واظهار المعجز على ايدي الائمة والصلحاء
خلافا للمعتزلة لنا انه غير مستحيل ولا قبيح فجاز اظهاره اما عدم الاستحالة فضروري
لانه ممكن والله تعالى قادر على جميع الممكنات واما عدم قبحه فلان جهة القبح هو
الكذب وهو منتف هيهنا اذ صاحب الكرامة لا يدعي النبوة فانتفى وجه القبح بل فيه جهة
حسن لانه خلق المعجز على يد الرسول لتصديقه لتعرفنا الاحكام التي لا نعلمها حسن
فكذا التصديق مدعي الامامة بالمعجز لتعرفنا الاحكام حسن ايضا فيكون ممكنا قطعا ودليل
وقوعه قصة آصف واتيانه بعرش بلقيس وقصة مريم وغير ذلك مما نقلته الامامية
بالتواتر من ظهور المعجزات على ايدي الائمة عليهم السلام احتجت المعتزلة بانه لو جاز اظهاره

على يد صالح واحد لجاز اظهاره على يد كل صالح فيخرج عن كونه معجزاً ولان ظهوره على يد
غير النبي ينفر عن النبي والجواب عن الاول بالمنع من ذلك بل يجوز ما لم يكثر كما في حق
الانبياء وعن الثاني بالمنع من النفرة كما في حق النبي ايضا في ان الانبياء
اشرف من الملائكة قال والانبياء افضل من الملائكة لشرف الرسالة ومشقة التكليف
اقول اختلف الناس في ذلك فذهب الامامية وجماعة من الاشاعرة الى ان الانبياء
اشرف من الملائكة وقالت المعتزلة والفلاسفة بل الملائكة لنا ان الانبياء اختصوا
بشرف الرسالة وبعض الملائكة ليس كذلك والمشارك لهم فيها امتاز النبي عنه بمشقة
التكليف ولان الانبياء مكلفون مع وجود المنافي فتكون عبادتهم اشق ولقوله تعالى
إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا الخ احتجوا بقوله تعالى مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ
وقوله تعالى مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ والجواب
عن الاول انه راجع الى حسن الصورة اذ قد تقرر في اوهام العقلاء ان الملائكة احسن
صوراً من البشر وعن الثاني ان الملائكة لا تاكل ولا تشرب فكان تنبيها لهم
في الاعتراضات على النبوة والجواب عنها القول في تتبع الاعتراضات على النبوة القدح
باستغناء العقل عنها فاسد لان العقل لا مدخل له الا في الكليات وتجويز ان
يكون الموحى اليه غير ملك مدفوع بامكان اضطرار النبي الى انه ملك اما بالعلم او
بالعمل والقرآن لا يقدح في كونه من عند الله تعالى لجواز ان يكون الذي القاه
شيطانا لانه تعالى يجب عليه دفع ذلك الشيطان ومنعه من الاضلال وايضا

فا

فالشيطان لا قدرة له على الاخبار بالغيوب التي تضمنها القرآن وتجويز ان
يكون النبي افصح العرب لا يمنع من معارضته بما يماثله او يقاربه وتجويز
المعارضة وان لم تنقل كما نقوله في النص على الامام امير المؤمنين لانا نقول لو نقل لعلم
التواتر والمعارضة لم ينقلها يهودي ولا نصراني فضلا عن المسلمين والقدح في
الاولياء بالتشنيع للمدعي باطل لانه انما يكون عند التحدي لعدم مساواته والتمسك
بكون الملك روحانيا لا تاثير له في الفضل على ما تقتضيه اوائل العقول
اقول هذه اعتراضات على النبوة الاول اعتراض البراهمة قالوا الانبياء ان جاءوا بالمعقول
فلا حاجة اليهم والا فهو مردود والجواب ان العقل انما يحكم في الامور الكلية النظرية اما في
الامور الجزئية العملية فانه يحتاج الى معين فالانبياء انما اتوا بهذا النوع الاخير فلا يقع
الاستغناء بالعقل الثاني لم لا يجوز ان يكون الموسط بين الله وبينهم غير ملك بان
يكون شيطانا فلا يكون ما ابلغه حقا والجواب ان هذا التجويز مندفع لانه قد ثبت انه تعالى
حكيم والحكيم لا يفعل القبيح وهذا النوع من اعظم القبائح فلا يفعله الله تعالى ولا يمكن منه
وحينئذ يعلم النبي ان الواسطة هو الملك اما بالاضطرار بان يخلق الله فيه علما ضروريا
بذلك او بمعجزات تظهر على يديه مع الاقتران بالدعوى الثالث لم لا يجوز ان يكون
الملقي للقرآن شيطانا والجواب عنه بما مر في الثاني من ان الله يجب عليه ان لا يمكنه منه
لما فيه من الاضلال وايضا فالشيطان لا يمكنه الاخبار بالغيوب والقرآن قد تضمنه فانتفى ما
ذكروه الرابع لم لا يجوز ان يكون النبي افصح العرب فعجزوا عن معارضته من هذه الحيثية

هو

لا باعتبار كونه معجزا فانا لو قدرنا مساواته في الفصاحة لعارضته والجواب ان هذا لا يمنع
من المعارضة بالمثل او بالمقارب فانه وان كان افصح العرب لكن غيره يقاربه فيمكنه الاتيان
بمثل سورة او بمقاربها ولما لم يكن كذلك بطل هذا الاحتمال ويؤيده ان الحافظ لكلام العرب
المطلع عليه يمكنه استعمال كلامهم ونظمه على طريقتهم في غاية الفصاحة بخلاف القران
فان المبالغ في حفظه التالي له على مر الدهور لا يمكنه الاتيان بمثله فوقع الفرق فظهر
انه ليس من جنس كلام العرب الخامس يجوز ان يكون قد عورض وان لم ينقل الينا كغيره
من الوقائع مثل النص على الامام الذي تنقله الشيعة والجواب ان مثل هذه الواقعة المهمة
يستحيل ان لا تنقل بالتواتر عادة فان الشيعة على اختلاف طبقاتهم ينقلون خلفا عن
سلف النص على علي بخلاف المعارضة فانها لم ينقلها يهودي ولا نصراني مع ان نقلها
مما تتوفر دواعيهم اليه فضلا عن المسلمين السادس قالوا الكرامات باطلة والا لزم التنفير
من الانبياء لمساواة غيرهم فلا اختصاص لهم بالفضيلة والجواب المنع من التنفير بل ذلك
مما يوجب الكمال والرفعة لهم من حيث ان اتباعهم مخصوصون بهذه الكرامات نعم لو تحدى
انسان كاذب وظهرت المعجزة على يديه لزم التنفير السابع قالوا الملئكة افضل لانهم
روحانيون مجردون عن العلائق الجسمانية بخلاف الانبياء فانهم اجسام كثيفة غير مجردة
والجواب ان التجرد غير مقتض للفضل بالبديهة المسئلة الثانية في الاعادة وامكانها قال

والقول في الاعادة وامكانها الاجزاء تجمع وتولف لاخبار الصادق ولان
الحيوان يتبدل فيعاد الاصلي دون الزائد واعادة المعدوم جائزة
والا

هو

والا لم يصح جمع الاجزاء بعد التفرق لعدم الاعراض الاولى اقول
اتفق المسلمون على اعادة الاجسام خلافا للفلاسفة واعلم ان الاعادة تقال على
معنيين احدهما جمع الاجزاء وتاليفها بعد تفرقها وانفصالها وثانيهما ايجادها بعد اعدامها
وقد استدل الشيخ على المعنى الاول بانه ممكن اذ واجب الوجود لذاته عالم بكل معلوم قادر
على كل مقدور فيقدر على تاليفها والصادق اخبر بذلك بما تواتر فيكون حقا لا يقال
ان يغتذي الحيوان بغيره بحيث يصير اجزاء المغتذى به بدلا عن اجزاء المغتذي فان
اعيدت الى المغتذي لم يمكن اعادة المغتذى به باقية وبالعكس لانا نقول للمغتذي
اجزاء اصلية باقية لا يتطرق اليها الزيادة والنقصان وكذلك المغتذى به فاذا اغتذى
احدهما بالاخر صارت الاجزاء الغذائية فواضل بالنسبة الى المغتذي وان كانت اصولا
بالنسبة الى المغتذى به فاذا اعيد المغتذي لم تعد تلك الاجزاء معه بل تعاد مع المغتذى به
ومن ههنا ظهر ان المعتبر من كلام الشيخ فيما يقتضيه ان الانسان هو هذه الجملة والبنية الاجزاء
الاصلية لا غير واما الثاني فقد اختلف الناس فيه فذهب قوم الى امتناعه وهو الحق
وآخرون الى جوازه واختاره المصنف واحتج عليه بان امكان الاعادة بالمعنى الاول يستلزم
لامكانها بالمعنى الثاني وقد ثبت الملزوم فيثبت اللازم بيان الملازمة ان الانسان ليس هو
عبارة عن الاجزاء الاصلية لا غير بل لا بد معها من الاعراض كالتاليف والمقدار وغيرهما
ولا شك في ان الاعراض تزول وتعدم فاذا اعيد ذلك الشخص بعينه وجب ان يعاد
ذلك العرض بعينه فظهر التلازم وههنا اشكال على الشيخ وهو انه يذهب الى ان

هو

الاعراض غير باقية والانسان باق فنقول ان كونه فى الشخص المعين العرض المطلق بطل
الاستلزام والالزم فناء الانسان عند فناء كل عرض وهو باطل المسألة ح فى بقاء
الجواهر قال والجواهر باقية لعلمى بانى انا الذى كنت بالامس لا غير ولا تنتفى
بانتفاء ما يحتاج اليه لعدم الحاجة ولا تنتفى الا بضده اقول اتفق العقلاء
على بقاء الجواهر الا ما حكى عن النظام فانه نقل عنه انها لا تبقى وقيل مقصوده انها ممكنة
فى لا تصير غنية الا بالفاعل فتوهم الناقل عدم بقائها مطلقا وهو حسن والدليل على
بقائها انا نعلم بالضرورة اننا الذين كنا بالامس موجودين وذلك يدل على البقاء
قوله ولا تنتفى بانتفاء ما يحتاج اليه لعدم الحاجة اشارة الى ابطال مذهب النظام فانه
نقل عنه ان الجسم محتاج الى العرض فاذا لم يخلق الله العرض انتفت الاجسام
والدليل على بطلانه ان الجسم لو احتاج الى العرض مع ان العرض محتاج الى الجسم لزم الدور
واذا ثبت انه لا تنتفى بانتفاء ما يحتاج اليه ولا بالفاعل كما ذهب اليه بعضهم لان صدور الفاعل
هو الايجاد وجب ان يكون انتفاؤه بطريان الضد وهو الفناء الذى يوجد لا فى محل
كما ذهب اليه المشايخ وهو ضعيف المسألة ط فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر قال
د جمل متفرقة) الامر بالمعروف واجب وكذا النهى عن المنكر ان لا يغلب
على الظن مفسدة اقول اتفق المسلمون على ان الامر بالمعروف الواجب والنهى عن المنكر واجبان
سمعا واختلفوا فى وجوبهما عقلا فذهب اليه قوم وخالف فيه آخرون وحجة الفريقين
ذكرناها فى المناهج اما المعروف المندوب فالامر به مندوب ومن شرط الامر بالمعروف

والنهى عن

هو

والنهى عن المنكر ان يعلم الامر والناهى كون المعروف معروفا والمنكر منكرا وان يكون المعروف
ما سيقع والمنكر ما سيترك لان الامر والنهى بعد الوقوع عبث ولا يجوز تأثير الانكار
وان يغلب على الظن انتفاء المفسدة وذلك كله ظاهر المسألة ى فى الاجال قال
والاجل هو الوقت والميت يموت باجله وليس كل مقتول يقتل باجله والامكان
الملك لو قتل الاجل ابقى فى بقائه حيث تم ولا يجب وهو خرق للعادة اقول
الاجل فى اللغة هو الوقت فاجل الدين هو وقت وجوب ادائه واجل الحيوة هو الوقت
الذى علم الله تعالى وقوع الحيوة فيه واجل الموت هو الوقت الذى يعلم الله وقوعه
فيه فالميت يموت باجله بمعنى ان الله علم انه يموت فى الوقت الذى مات فيه فمات
واما المقتول فهل يقتل باجله فان اريد به انه الوقت الذى علم الله بطلان
حيوته فهو كذلك وان اريد انه لو بقى لعاش او مات فخلاف اختار المصنف ان
منهم من لو بقى لعاش قطعا ومنهم من يجوز عليه الامران واحتج على القطع بموت
البعض بان مثالا لو قتل اهل بلده فانا نحكم بانه لو لم يقتلهم لعاشوا لانه لولا ذلك
لزم خرق العادة اذ من المستحيل عادة موت اهل تلك البلدة فى يوم وخرق العادة
لا يجوز الا فى زمان الرسالة المسألة يا فى الاسعار قال والسعر تقدير البدل وهو
من الله عند الاشتباه لا يتبع وظنه الاشياء اقول السعر تقدير البدل فيما
يباع به الشىء وهو رخص وغلاء فالرخص هو نقصان السعر عن العادة
المعتاد مع اتحاد الوقت والمكان والغلاء هو زيادة السعر على المعتاد مع اتحاد الوقت

والمكان فقد ينسبان الى الله وقد ينسبان الى العبد فالرخص يكون من الله بفعل
اسباب بكان يكثر الامتعة ويقل رغبة الناس فيها او يقل عددهم والغلاء يكون
من الله بان يعكس الحال فيه ويكون الرخص من الناس بان يجلب السلطان الامتعة
الجلبه ويصير نارفيها ويكون الغلاء منهم بان يعكس الحال المسئلة ب في الارزاق
قال والرزق ما صح الانتفاع به وجاز ان ياكل الانسان رزق غيره كما ياكل
مال الغير وليس الرزق ما لا يفتقر الانسان اليه في حيوة وولد الغير ذلك اقول
الرزق حده عند العدلية ما صح ان ينتفع به وليس لاحد المنع منه وهو مشترك بين
الانتفاع بالمال والولد والحيوة وغير ذلك فوجب التحديد به وقول المصنف ما صح الانتفاع
يعني به ما صح عقلا وشرعا ليخرج عنه الحرام فانه ليس برزق لانه تعالى امر بالانفاق
ولا استبعاد في ان ياكل رزق غيره كما انه لا استبعاد في ان ياكل مال غيره وحده عند
غيرهم ما انتفع به مطلقا فالحرام عندهم رزق المسئلة يج في بيان عصمة الانبياء قال
القول في عصمة الانبياء والرد على مخالفي المسئلة اجمع العصمة لطف
من اختص به من الخطاء ولا يجبر على بعد القهر والا لم يكن المعصوم مثابا ووجب
عصمة الانبياء انهم لو لم يكونوا معصومين لادى الى التنفير عن قبول اقوالهم وذلك مانع البعثة
ودليل المسئلة اقول ذهبت الامامية الى ان الانبياء معصومون قبل البعثة وبعدها عن
الصغائر عمدا وسهوا وعن الكبائر كذلك وخالفهم فيه جميع الفرق اما المعتزلة فذهب
اكثرهم الى عصمتهم عن الكبائر وتعمد الصغائر وجوزوا عليهم الصغائر سهوا ومنهم

من

من جوز صدورها منهم عمدا ومن المجبرة من اجاز الكبائر وهم الحشوية والاشعرية منهم من
جوزوا تعمد الصغائر والخوارج جوزوا عليهم الكفر وقبل الخوض في ذلك لا بد من البحث
عن العصمة ما هي فنقول ذهب قوم الى ان المعصوم هو الذي لا يمكنه الاتيان بالمعاصي بان يكون
مختصا بكيفية بدنية او نفسانية تقتضي امتناع الاقدام على المعاصي كما ذهب اليه بعضهم
او يكون قادرا على الطاعة لا غير او غير قادر على المعصية كما اختاره ابو الحسن الاشعري
وهذه الاقوال مشتركة في سلب القدرة والحق خلافه والا لزم ان لا يكون المعصوم مثابا
على ترك القبيح والتالي باطل اجماعا فالمقدم مثله فاذن وجب ان نفسر العصمة بغير ذلك
والاقرب ما اختاره الشيخ رحمه الله وهو انها عبارة عن لطف يفعله الله تعالى بالمكلف لا يكون معه
داع الى المعصية والى ترك الطاعة مع قدرته عليهما اذا ثبت هذا فنقول الدليل على عصمة
الانبياء انه لو وقع الخطاء منهم لزم التنفير عن قبول اقوالهم والتالي باطل والا لزم نقض الغرض لبطلان
عن العصمة فالمقدم مثله لان المعجزة دالة على صدقهم واتباعهم فلو صدر الذنب عنهم
دلالة المعجزة على ما دلت عليه ولانه كان يجب الاستخفاف بهم والنهي لهم عن ذلك
والتالي باطل المسئلة يه في الرد على اليهود قال وما ادعى اليهود من استحالة النسخ
باطل لجواز تغير المصلحة كما في المريض وعليه يخرج قولهم ان لم يكن السبت مصلحة كان
الامر قبيحا وان كان مصلحة كان النهي عنه قبيحا على ان في التورية اوامر كثيرة
منسوخة وادعاؤهم ان موسى ع قال انا خاتم النبيين باطل لانهم لا تواتر لهم
بها ثم تجتمع على ان الفاظ التابيد لا تدل على الدوام كقصة ذبح الغنم والعبد المعتق اقول

اعلم ان اليهود بنوا مذهبهم على ابطال النسخ قالوا النسخ باطل فنبوة محمد غير ثابتة و
الملازمة ظاهرة وبيانه ثبوت المقدم ان المامور به ان كان منشأ المصلحة استحال النهي
عنه والا استحال الامر به والجواب ان المصالح تتغير بتغير الاوقات والمكلفين واذا
كان كذلك جاز ان يكون المامور به منشأ المصلحة في وقت دون اخر ولمكلف دون
اخر فجاز النسخ والتخصيص كما في حق المريض فانه يكون الدواء مصلحة له في وقت دون آخر
ومن هذا يظهر الجواب عن قولهم التمسك بالسبت ان كان مصلحة كان النهي عنه قبيحا
وان كان مفسدة كان الامر به قبيحا ومما يبطل قولهم ما ورد في شرعهم من النسخ فان الجمع بين
الاختين قد كان مباحا في شرع يعقوب ثم حرم في شرع موسى وغير ذلك من الاحكام وقالوا
قال موسى انا خاتم النبيين وقال تمسكوا بالسبت ابدا وذلك يدل على دوام شرعه
والجواب عن الاول المنع من ذلك فان ادعوا التواتر في نقله منعنا تواترهم فان بخت نصر
استاصلهم وعن الثاني بذلك ايضا وبان لفظ التابيد لا يدل على الدوام قطعا فانه قد
وردت الفاظ التابيد ولم يرد بها الدوام كما جاء في التوراة ان الله قال لنوح عند خروجه
من الفلك اني جعلت كل دابة ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب
ابدا ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم حرم على لسان موسى كثيرا وجاء فيها قربوا الى كل يوم خروفين
خروفا غدوة وخروفا عشية بين المغارب قربانا دائما لاحقابكم ثم انقطع ذلك الدوام
وجاء ايضا كل عبد خدم ست سنين يعرض عليه العتق فان لم يقبل تثقب اذنه ويستخدم
ابدا وغير ذلك من الاحكام فاذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يراد ذلك مع ثبوت النقل

المسئلة ٣٣ في الرد على النصارى قال وادعاء النصارى اقانيم الالهية باطل لانها
ان كانت كالمعاني فقد بطلت وان كانت عين الذات فهو تناقض
اقول المتكلمون لم يحصلوا كلام النصارى لاضطرابه اذ لا محصول لهم فانهم يقولون البارئ تعالى
جوهر واحد ثلثة اقانيم اقنوم الاب واقنوم الابن واقنوم روح القدس فمذهبهم ان
الاله واحد ثلثة وذلك غير معقول واضطربوا في معنى الاقانيم وتلخيص ما قالوه ان اقنوم
الاب اقنوم الوجود واقنوم الابن اقنوم العلم واقنوم روح القدس اقنوم الحيوة وهولاء ان اثبتوا
ذواتا ثلثة فهو باطل لما تقدم من ان الاله واحد وان ارادوا بذلك الصفات الزائدة على الذات فهو
مذهب الاشاعرة وقد مضى ابطاله وان عنوا بها احوالا فقد سلف ابطاله وان ارادوا شيئا
آخر فلا بد من بيانه واضطرابهم في هذا الباب عظيم المسئلة ٣٤ في الرد على المنجمين والطبيعيين
قال وقول المنجمين يبطل بقدم الصانع واشتراط اختيار ويلزم عليه ان لا يستقر
العقل على حال من الاحوال وقول اهل الطبيعة يبطل بمثل ذلك اقول
اختلف قول المنجمين على قسمين الاول قول من قال ان الكواكب السبعة حية مختارة والثاني قول
من قال انها موجبة والقولان باطلان اما الاول فلانها اجسام محدثة فلا تكون آلهة ولانها
محتاجة ولا محدث غير جسم فلا بد من القول بالصانع واما الثاني فلان الكوكب المعين كالمريخ
مثلا اذا كان مقتضيا للحرب لزم دوام وقوع الهرج والمرج في العالم وان لا تستقر افعالهم على
حال من الاحوال ولما كان ذلك باطلا كان ما ذكروه باطلا كذلك القائلون بالطبايع
الذين يسندون الفعل الى مجرد الطبيعة يبطل قولهم بمثل ذلك ايضا فان الطبيعة قوة جسمانية

هو

وكل جسم محدث وكل قوة حالة فيه فهي محدثة فتفتقر الى محدث غير طبيعة والا
لزم التسلسل فلا بد من القول بالصانع سبحانه   في ابطال قول الثنوية قال
وقول الثنوية باطل بنحو ما ذكرناه وقد الزموا اعتذار الجاني وغير ذلك
اقول ذهبت الثنوية الى ان المؤثر في العالم النور والظلمة وانهما ازليان فزعموا ان محدث
منهما هذا العالم وهذا القول باطل لانهما اما جسمان او عرضان وعلى التقديرين فهما محدثان
فلا بد من صانع غيرهما واعلم انهم اسندوا الخير الى النور والشر الى الظلمة واحالوا ان يفعل
النور شرا او الظلمة خيرا فالزمهم الشيخ وغيره من المتكلمين اعتذار الجاني فانه حسن فان
كان صادرا عن الظلمة فقد ناقضوا مذهبهم وان كان صادرا عن النور وهو لم يحسن كان
قبيحا وسفها فهو مناقض مذهبهم وغير ذلك من الالزامات كحصول الخير من الظلمة احيانا
في الرد على المجوس قال **وقول المجوس باطل مثل ذلك** اقول ذهب المجوس
الى ان الخير واقع من الله والشر واقع من الشيطان واختلفوا في قدمه وحدوثه فقال بعضهم
انه قديم وقال الاخرون انه محدث من فكرة الله تعالى وهي انه كيف يكون حالي لو نازعني
غيري فتولد من هذه الفكرة ثم تحاربا واصطلحا وجعلا سيف المنازعة عند القمر ملك
وهذا كلام في غاية السخافة ثم نقول حدوث الشيطان شر وقد صدر عن الله فيلزم
بطلان قولهم   في الرد على عبدة الاصنام قال **وقول عبدة الاصنام باطل**
بعلمنا بعدم نفعها اقول هذا المذهب في غاية السخافة ان جعلوا الاصنام آلهة فانها محدثة
مخلوقة لنا فكيف تكون خالقة ولا احسب ان عاقلا يعتقد ذلك وقد نقل عن بعضهم ان الاصنام
نتقرب اليها

هو

اليها لانها على شكل الوسايط بين العالم وبين الله تعالى او الكواكب وهذا المذهب
فاسد ايضا لان عبادتهم قبيحة وانها افعلها بالصرف وترا انها لا تعلم شيئا ولا تقرب اليه والفرق
بين توجهنا الى الكعبة والى الحجر وتوجههم الى الاصنام ظاهر لانا نقصد الله تعالى لا المتوجه
اليه المسئلة ... في الرد على الغلاة **وقول الغلاة يبطل اصله لاستحالة كون الباري**
جسما ومعجزات امير المؤمنين معارضة بمعجزات موسى وعيسى اقول الغلاة تفرقوا
على اقوال منهم من جعل امير المؤمنين الها حقيقة ومنهم من قال ان الله تعالى حل فيه ومنهم
من قال انه الله اتحد به ومنهم من قال انه نبي وهذه الاقوال كلها باطلة لانا قد بينا ان
الله ليس بجسم وانه يستحيل عليه الحلول والاتحاد باطل بما تقدم وقد بينا ان محمدا صلعم
خاتم النبيين فيبطل قولهم جملة والسبب في غلطهم ما شاهدوا من معجزاته وتلك لا تدل
على قولهم لصدور امثالها من الانبياء المتقدمين كموسى وعيسى المقصد الخامس عشر
في الامامة وفيه مسائل المسئلة الاولى في انها واجبة قال **القول في الامام**
الامامة واجبة عقلا لانها لطف يقرب من الطاعة ويبعد من المعصية ويحتاج اليه
الخلق مع عدمها وقد ذكر اصحابنا فيها وجوها من الاشارة الى الصانع وتمييز الاغذية
من السموم وغير ذلك وسمعا لقوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
والامر بالشيء امر بما لا يتم ذلك الشيء الا به ولقوله عم الائمة من قريش وهو
الزام واجماع الصحابة حجة على ذلك ايضا اقول ذهبت الامامية الى ان الامامة
واجبة عقلا وسمعا وهو مذهب الكعبي وابي الحسين البصري وجماعة من المعتزلة وذهب

جمهور المعتزلة والاشاعرة الى انها واجبة سمعا واحتج الشيخ على وجوبها عقلاً بانها لطف واللطف واجب فالامامة واجبة بيان الصغرى انها تقرب من الطاعة وتبعد عن المعصية فانا نعلم بالضرورة ان الناس اذا كان لهم رئيس قاهر ينتصف للمظلوم من الظالم ويردعهم عن المعاصي ويامرهم بالطاعات فان الناس يكونون من الطاعات اقرب وعن المعاصي ابعد وبيان الكبرى تقدم وهذا برهان قطعي والشكوك عليه ضعيفة ابطلناها في المناهج وقد ذكر اصحابنا وجوهاً اخر في وجوب الامامة منها انه ينبه على النظر ومنها انه يعين على دفع الشبهات ويعضد العقل بتحصيل المقدمات ومنها انه يرشد الى الصنائع الخفية ومنها انه يرشد الى السموم القاتلة ليجتنب والى الاغذية ليتميز بينها وغير ذلك من الفوائد وعلى وجوبها سمعاً بوجوه الاول قوله تعالى وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا امر الله بقطع يد السارق وليس المتولي لذلك مجموع الامة بالاتفاق بل الامام فقد امرنا بما لا يتم الا بنصب الامام والامر بالشيء امر بما لا يتم ذلك الشيء الا به فيكون نصبه واجباً والثاني قوله ع الائمة من قريش فهو وان كان في صيغة الخبر الا ان المقصود به الامر اي يجب كون الامام من قريش وهذا الزام وامر لا خبر حقيقة ويحتمل ان يكون قول المصنف وهو الزام اي الخبر فان راويه ضعيف عند المصنف فلا احتجاج به الا على الخصوم القائلين بعدم وجوب الامامة كضرار والاصم الثالث اجماع الصحابة على ذلك فانهم لم يخلوا عن نصب الامام ولو لم يكن واجباً لاخلوا به في بعض الاوقات

في وجوب العصمة **و واجب في الامام عصمته والا كانت علة الحاجة**

اليه فيه فيؤدي الى التسلسل وايضاً فنحن مامورون بطاعته فلو امر بمعصية لتناقض القول فلابد من عصمته ولانه امام والامام من يفعل الشيء لاجله والا كانت اليهود والنصارى ائمة لنا لاتباع غير المعصوم لقبح ولان الامة مختلفون في الاحكام فلا بد من حجة تقطع اختلافهم ويظهر لنا منه العلم ولان الادلة قد بطلت من الراي والخبر المتواتر فلا بد من امانته ولان الشريعة لا تحفظ بالامة لجواز ارتدادهم وتغييرهم لها والكل يجوز ان يقول الا ترجعوا بعدي كفاراً ولقوله تعالى أَفَإِن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَـٰبِكُمْ فلا بد منه ولان نص الرسول تحقق في الامام من كونه قولي ولا يتولى بعده الا الغير فتجب عصمته

اقول ذهب اصحابنا الامامية الى وجوب عصمة الامام وهو قول الاسماعيلية خلافاً لجميع الفرق لنا وجوه الاول انه لو لم يكن الامام معصوماً لزم التسلسل واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انا قد بينا ان علة الحاجة الى الامام هي جواز الخطاء فلو كانت هذه العلة موجودة في الامام لزم احتياجه الى امام وذلك عين التسلسل الثاني انا مامورون بطاعة الامام بالاجماع ولقوله تعالى أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ فلو امر بمعصية لزم التناقض لثبوت النهي عن المعصية مع الامر بطاعته واللازم باطل فالملزوم مثله وهو عدم العصمة الثالث انه امام والامام من يفعل الشيء لاجل انه فعل لا من يفعل مثل فعله مطلقاً والا كانت اليهود والنصارى ائمة لنا لموافقتهم في كثير من الاحكام وذلك باطل بالاتفاق واذا كان كذلك ثبت انا مامورون باتباعه وبان نفعل مثل فعله لتحقق الامام فيجب ان يكون معصوماً لان الامر باتباع غير

معصوم قبيح لجواز اقدامه على الخطاء الرابع انا مكلفون في كل واقعة باتباع الحق فيها والناس
مختلفون ولا يجوز ان يكون الحق مع كل واحد منهم لاستحالة حقية النقيضين فلا بد وان
يكون بعضهم محقا واتباعه يستلزم العلم بصدقه وغير المعصوم ليس كذلك فوجب ان يكون
معصوما الخامس ان الاحكام الشرعية غير متناهية ولا يستقل العقل بادراك الكل منها فلا بد
من ادلة ترشد اليها والراي باطل لوقوع الاختلاف فيه ولافادة الظن وهو منهي عنه
ولاتفاق اكثر الصحابة على ابطاله وكذلك الخبر الواحد والتواتر مفقود في اكثر الاحكام
فلا بد من المعصوم الذي يعلم الحكم بقوله السادس ان الشريعة غير مختصة بالقرن الاول
بالاجماع بل هي ثابتة في حق المكلفين الى يوم القيمة فلا بد لها من حافظ ولا يجوز ان يكون هو
الكتاب لوقوع النزاع فيه ولعدم احاطته بجميع الاحكام ولا السنة لذلك ايضا ولوقوع
الاجماع على ذلك ولا المجموع الا لجواز الخطاء على كل واحد منهم اذا خلوا عن المعصوم فيكون
الكل كذلك ولانه تعالى قال الا لا ترجعوا بعدي كفارا وذلك نهي للجميع فوجب تصور الخطاء
عليهم والا كان النهي قبيحا ولقوله تعالى أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وذلك خطاب
للجميع ولو كان المجموع معصوما لاستحال ذلك فلم يبق الحافظ الا الامام وانما يكون حافظا
لو كان معصوما والا لجاز وقوع الخلل في الشريعة السابع ان خصائص النبي محققة في الامام
من كونه يولي ولا يولى ويعزل ولا يعزل وغير ذلك فثبت فيه احكامه فيكون معصوما
كعصمته لا يقال هذا قياس وانتم تمنعون من العمل به لانا نقول لا نسلم انه قياس وانما هو
اثبات حكم جزئي للنبوة الكلي اذ قد ثبت ان المتولي للشريعة الذي فيه الخصائص المذكورة

يجب ان يكون معصوما حفظا لافعاله عن الخطاء كما في حق النبي والامام بهذه الصفات
فيثبت فيه الحكم

في باقي صفات الامام

قال وواجب في الامام انه افضل بالعلم والشجاعة والزهد لقبح تقديم المفضول على الفاضل وواجب ان لا يشذ عنه شيء من الاحكام الشرعية لقبحه كقبح نصب وزير لا يضطلع باعباء الوزارة والتمكن ليس بشيء والا جاز ان يكون البقال وزيرا لتمكنه اقول
ذهبت الامامية الى ان الامام يجب ان يكون افضل من غيره في العلم والشجاعة والزهد
فان الاحكام والاصطلاحات منوطة بالعلم وبقاء الاعتقاد والسياسة والانتقام منوط بالشجاعة
وطريق النجاة منوط بالزهد فيجب ان يكون الامام افضل من غيره فيها لانا نعلم بالضرورة قبح
تقديم المفضول على الفاضل والبيان سمعا بقوله تعالى أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ
أَمَّنْ لَا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ويجب في الامام ان لا يشذ عنه شيء
من الاحكام ولا يشترط فيه الحلال منها لقبحه كما يقبح في الشاهد نصب وزير لا يقوم
باعباء الوزارة لا يقال التمكن من المعرفة بالتعليم كاف في ذلك لانا نمنع ذلك ولهذا يقبح في
الشاهد ان يولى البقال منصب الوزارة وان كان متمكنا من العلم بما يحتاج اليه

في وجوب النص

قال ووجوب النص والشرط الخفي يحقق لا بد من اثباته بالنص والمعجز والعلم بالاصابة لا يكفي لقبحه في الاعتبار بالشاهد والخطية خفية ايضا لوجوب المساواة ثم النظر وهذا في كثرة الصواب ظهورا بينا في يستدل عليه بامتناع التنفير وتحقيقه لوازمه بالجملة عصمته عليه وان

الامامة ركن عظيم كالصلوة وغيرها فكما لم يثبت ذلك الا بالنص فكذا ما يليهـا اقول ذهب الامامية الى ان طريق الامامة النص لا غير وقالت الزيدية الطريق اما النص او القيام والدعاء الى نفسه وقالت العباسية طريق الامامة الارث وباقي الجمهور قالوا الطريق النص او الاختيار واعلم ان النص قد يكون بان ينص النبي كما نص على علي او بان ينص الامام المنصوص عليه او بان يفعل الله المعجز على يده عقيب ادعائه كما ظهر على يد زين العابدين وغيره من الائمة عليهم السلام لنا وجوه احدها ان الامام يجب ان يكون معصوما فيجب ان يكون منصوصا عليه اما المقدمة الاولى فقد تقدم بيانها واما المقدمة الثانية فلان العصمة من الامور الباطنة والاشياء الخفية التي لا يمكن الاطلاع عليها فلو لم يجب النص لزم تكليف ما لا يطاق لا يقال لم لا يجوز ان يكون الله قد فرض علينا تعيين الامام لعلمه بانا لا نختار الا المعصوم لانا نقول اختيارنا مع علم الله لا يخرج التكليف عن القبح فان تكليف ما لا دليل عليه ولا امارة قائمة للمكلف قبيح ولا يخرجه عن القبح العلم بوقوع ما هو المطلوب بالاتفاق فان المكلف يفتقر الى دليل يميز قبل الفعل المختار ما له الصفة المطلوبة وعلمه بعد وقوع الفعل بالصفة غير مفيد لعدم الحاجة بعده ووقوع الفعل اي التخيير وانما يحتاج قبل الفعل الثاني ان الامام قد بينا انه يجب ان يكون افضل من رعيته والافضلية من الامور الخفية لانا انما نطلع على الظاهر ويجب ان يكون ظاهر الامام افضل من ظاهر غيره ويجب ان يكون بالجنسين ويا الظاهر لانه معصوم ولان غيره لو كان بالجنس افضل من باطنه لكان اكثر ثوابا منه وذلك يوجب التنفير

عن الامام الثالث ان الامامة ركن عظيم من اركان الدين واصوله فيجب ان تثبت بالنص لان ما هو دونها كالصلوة والزكوة ثابت بالنص فثبوتها بالنص اولى

في جواب الاعتراضات على ما تقدم قال القول في تتبع الاعتراضات على مخالفينا في وجوب الامامة والعصمة القدح بغيبة الامام والزامهم بجواب غيبته باطل لوجوب الطريق كما قلنا في المعرفة والزامهم وجود امة مستعدة باطل لانا نكتفي بخلفائه الذين يرجعون اليه وقيام غيرها مقامها لا يصح لانها لا تعقل العصمة وكلامنا في رعية غير معصومين وتجويز جريان العصمة فاسد لانها لم تزجر عنها كالكبائر لا سيما عندنا وحاجة امير المؤمنين الى النبي لم تكن للانتفاع بل للقرب والتعليم للاحكام والتمسك بان الحق في زمان الغيبة اما ان لا ينقطع فيحتاج الى ظهوره او ينقطع وهو نسخ للشريعة باطل لان الحق موجود ثابت في وجوب تحصيلها فان ادركنا ظهوره استوفاها والا فانا مرحوم الى الله والاثم على المخيف له والاقتداء بنوابه في الاطراف البعيدة لا يوجب عصمتهم لان الاقتداء بهم ما كان لاجل فضلهم ولهذا يقتدون بامامهم واختلاف الشيعة لغيبة امامهم فما اجمعوا عليه حق وما اختلفوا فيه رجعنا فيه الى اصله وما ادعى من اختلاف قول امير المؤمنين دعاوي احاد نا ميته وقد تكلم اصحابنا عليهم في كتبهم والتمسك بوقوع البعد عن الامام فلا بد من النظر واذا اكتفى به كفى بعد عن الامام حيلة فاسد لانه يكتفي به لكون الامام من ورائه واذا عدم لم يجز الحافظ وتقديم عمرو بن العاص على ابي بكر وعمر كان في السياسة وهو

العلم بها منها وتتبع الاعتراضات على وجوب العصمة بالنسبة الى الاوصياء والامر
والائمة فاسد لعدم اختصاصهم بالصفة الخفية واعلم ان هذه الصفة اذا ثبتت
لم يبق للخصوم مضطرب والكلام كله في ثبوتها وقد قررناه فيما تقدم بعون الله تعالى

اقول هذه اعتراضات المخالفين في وجوب الامامة والعصمة والنص مع الجواب عنها
الاول قالوا لو كان الامام لطفا لكان الله تعالى مخلا به عنا لانه ليس بظاهر ولا قاهر اليد
فلا لطف لنا فيه والجواب ان الله خلق الامام وكلفه بالقيام بالامامة والامام تقبل ذلك
واطاع الله فيه وهذا هو الواجب على الله وعلى الامام اما الواجب على المكلفين وهو امتثال
اوامره وطاعته فذلك شيء يرجع الى الامة ففي زمان الغيبة الطريق الى اللطف حاصل من الله
ومن الامام والناس قد منعوا انفسهم اللطف فاللوم عليهم وهذا كما في المعرفة فانها
لطف اذا فعل الله القدرة عليها من الايجاد وخلق القدرة على تحصيل المقدمات فلو
منع العبد نفسه عن النظر لم يكن ذلك قادحا في كونها لطفا الثاني قالوا ان الامام غير
موجود في كل مكان وذلك يقتضي عدم اللطف في المكان الذي يخلو منه فكان يلزم
ان تتعدد الائمة وهو غير حسن والجواب ان الاكتفاء يحصل باتباعه ونوابه الراجعين اليه
في الاحكام الثالث قالوا الامامة لطف فيكون اللطف واجبا وهذا انما يتم لو لم يقم غيرها
مقامها اما اذا قام غيرها مقامها فانها لا تجب على التعيين والجواب ان العقلاء باسرهم
في كل صقع وزمان يلتجأون الى نصب الرؤساء في دفع الفساد ولو كان هناك طريق
آخر لزم الانحصار ولان الرعية غير معصومين اذا لم يجب فيهم فيحتاج الى معصوم يرجعون

عليه

عليه الخطاء وغير الامام لا يتصور ان يكون معصوما الرابع قالوا الامام كغيره في باب
القدرة فكما كان معصوما امكن ان يكون غيره كذلك لكن ذلك محال لانه اما ان يكون
اماما فيلزم تعدد الائمة او لا يكون اماما ولا ماموما لعدم حاجته الى الامام اذ لا يصدر
عنه القبيح والكل محال والجواب العصمة ممكنة وما ذكرتموه باطل لان الحاجة الى الامام
ليس الى دفع المفاسد لا غير بل لتعليم الشرائع ايضا كما هو الحال في امير المؤمنين في حيوة
الرسول فانه محتاج اليه لا في الامتناع عن القبيح بل في تعلم الشرائع وكذلك حال الحسن والحسين
في حيوة ابيهما الخامس قالوا انتم استدللتم على ان الامام محتاج اليه في تنفيذ الاحكام واقامة
الحدود ففي زمان الغيبة اما ان يبقى تشريع الحدود ثابتا اولا والثاني باطل يلزم منه نسخ
الشريعة وذلك باطل بالاجماع والاول يلزم منه ايجاب ظهوره على الله وهو غير حسن بحكم
والجواب الحدود ثابتة غير ساقطة فاذا ادرك الامام المستحقين لاقامتها عليهم اقامها والا
تولى امرها القيم يوم القيمة وكان الاثم بالترك للاستيفاء على المخيف له السادس قالوا
ان الامام يمتنع ان يكون في كل بلد ومكان وتعدد الائمة غير واجب بالاجماع فلا بد من
النواب القائمين مقامه ليقتدي بهم من نأى عن الامام وذلك النائب يجب ان يكون
معصوما لان الحاجة انما هي الى المعصوم والجواب ان وجود المعصوم في الدنيا كاف
فان النائب يراجعه ويخاف مؤاخذته وهذان يقتضيان ارتفاع المعصية بخلاف
ما اذا لم يكن هناك معصوم اصلا والاقتداء بالنائب من حيث اتباعه لامر المعصوم ولهذا
يقتدي النائب من السابع اختلاف الشيعة يدل على فساد مقالتهم والجواب الاختلاف

هو

لاجل الغيبة ولو كان الامام ظاهراً لما اختلفوا وحينئذ ما اجمعوا عليه فهو حق وما اختلفوا
فيه يرجع الى الاصل فيه الثامن قالوا ان امير المؤمنين هو الامام الاول وقد ظهر عنه اختلاف في
اقوال في الفتاوى وحكم بعضا بما رجع عنه وذلك يدل على بطلان العصمة والجواب هذه
اشياء احادية لا يبطلها الا الحاسد وهي شاذة لا يلتفت اليها مع وقوع الاتفاق على
انه كان يرجع اليه في الفتاوى والاحكام وتداوله المخالف والمؤالف الاخبار الدالة على
فضله وكان بمنزلته في العلم عن النبي صلعم في قوله انا مدينة العلم وعلي بابها وقوله اقضاكم علي وقوله
الحق مع علي وعلي مع الحق يدور معه حيثما دار وغير ذلك من الاحاديث المشهورة والاخبار
المتواترة التاسع قالوا اذا كان الامام غائبا عن البلد لم يسقط التكليف عن اهله ولا طريق
الى معرفة التكليف الا النقل واذا اكتفى بالنقل هيهنا وقع الاكتفاء بالنقل عن الرسول
وعن الامام جملة والجواب النقل انما يكون محفوظا عن الغلط اذا كان الامام من ورائه
ليعرف الفاسد من الصحيح وهو ممكن مع وجوده في غير البلد بخلاف ما ذكرتم العاشر قالوا
ان النبي قدم عمرو بن العاص على ابي بكر وعمر وهما افضل منه فلم يكن تقديم المفضول
على الفاضل قبيحا والجواب انه قدمه في الحروب وهو قد كان اعلم منهما فيها الحادي عشر
قالوا يجب تساوي الائمة والاوصياء والامراء في النص عليهم وهو خلاف مذهبكم والجواب
ان الائمة انما وجب النص فيهم لوجود الصفات الخفية فيهم من العصمة والافضلية
بخلاف غيرهم ثم ان الشيخ ذكر ان مبنى قواعد الامامية في الامامة على وجوب العصمة وقد ثبتت
فانقطع الخصم بالكلية في تعيين الامام قال القول في اثبات امامة

هو

امير المؤمنين بعد الرسول بلا فصل) الكلام على ان ابا بكر ليس بمعصوم مع اشتراط
العصمة يبطل امامته فتعين امامة امامنا واصحابنا على كثرتهم ينقلون انه استخلفه
بالفاظ صريحة كقوله هذا خليفتي عليكم وامامكم من بعدي وهم اهل التواتر و
ينقلون ان اسلافهم كانوا اهل تواتر فدل على استواء الاطراف في
الشرط ولانه لو حدثت هذه الدعاوى لعلم وقت حدوثها كعلمنا بالوقت الذي حدث
فيه اقوال الفرق ونص عليه ايضا الا [illegible] عليها والامن اخباره وتزويجه ابنته ذلك
ولان اصحابنا واكثرهم ينقلون في معجزاته عقيب ادعاء الامامة وذلك دليل صدقه ولان التورية
والانجيل مصرحان بامامته في مواضع نقلها اصحابنا (قوله اختلف الناس في الامام بعد رسول الله فقالت
الامامية وباقي فرق الشيعة انه علي بن ابي طالب ع وقال آخرون انه العباس بن عبد المطلب
وهم قليلون ومع ذلك قد انقرضوا وقال باقي المسلمين انه ابو بكر بن ابي قحافة والحق
هو الاول وقد احتج عليه الشيخ بوجوه الاول ان الامام ان كان معصوما فهو علي والتالي
كالمقدم في انه حق وبيان صدق المقدم ما بيناه من وجوب العصمة وبيان الملازمة ان
الاتفاق واقع على ان ابا بكر والعباس كانا غير معصومين فتعينت امامة علي ع الثاني ان
النبي ص نص على علي ع بالاقوال الصريحة فان الشيعة على اختلاف طبقاتهم وتباعد اماكنهم
ينقلون نقلا متواترا ان جماعة متواترين اخبروهم الى ان اتصل ذلك عن رسول الله ص انه
استخلفه وقال له انت الخليفة من بعدي وقال لهم هذا خليفتي عليكم وامامكم من بعدي
لا يقال لم لا تكون هذه الاقوال مبتدعة لانا نقول لو كان كذلك لعلم وقت ابتداعها

كغيرها من اقوال الفرق المبتدعة كما يعلم ان مذهب الشافعي وابي حنيفة مثلا ظهرا
في وقتيهما الثالث ان النبي ص نص عليه بالافعال كما نص عليه بالاقوال فانه اظهر له من
الاختصاص به والقرب ما لم يحصل لاحد كالمخاتنة له وانكاحه سيدة النساء ع ولم يول
عليه احدا من اصحابه ولم يبعثه في جيش او امر الا كان هو الوالي عليه ولم ينقم عليه امرا بشر
مع ملازمته له وكثرة مصاحبته طع توجبه نصه على اكثر الصحابة الرابع ما تواترت عليه
الشيعة ونقله غيرهم من معجزاته واخباره بالغيب وافعاله الخارقة للعادة عقيب ادعائه
الامامة وذلك يدل على صدقه بالضرورة الخامس ما ورد في التوراة والانجيل من التصريح
بامامته في مواضع كثيرة نقلها اصحابنا

في الجواب عن اعتراضات الخصوم

قال تتبع اعتراضاتهم عدم علمهم بذلك لا يقدح في التواتر لعدم مخالطتهم
ولدخول الشبهة والتقليد ولا يلزم مثل ذلك في انكار البلاد لان عدم الداعي
وبالعدد الجم فارق نقل امره والامامة نقل امر غيره في سائر الحوادث وتنويع صحيح
الى كيفيات العبادات ما وقع فيها النزاع ونقل العلم القاطع فلو كان ما ذكروه
دون ما ذكرناه لم يقع النزاع كما لم يقع في الاصل مع تساويهما في النص والالزام بتصحيح
الامتثال والاعتداد بوقوعها مختلفا يوجب نقل وجوبها مختلفا ولانهم يقولون
ان النص وقع على الفعل وخالفناه لشبهة وهذا امكن قولهم له في هذا
المقام ولان معجزات الرسول قد وقعت ولم تتواتر وقد قابلهم اصحابنا في
انكار النبوت وجوهنا له ليس كتامير زيد في غزاة موتة بانكار الانتقار

اذا وجدناه ليس كانتفاء النص على ابي عبيدة وكل جواب لهم فهو جواب لنا
والالتجاء الى سقوط تكليفهم اذا لم يعلموا باطل لانهم قادرون على العلم بتخلية النفس
والاعتقادات الفاسدة فهو كقول اليهودي اني لم اعلم بنبوة محمد ص فيسقط تكليفي
والمعارضة بابي بكر في ادعاء النص عليه فاسدة لانه غير معصوم ولا اتفقوا ولا
عالم بكل الاحكام فيستحيل النص عليه ولان احدا لم يدع النص عليه الا شذاذا
ذهبوا وانقرضوا وما يدعى ليس صريحا بل اخفى من الخفي وما ظهر من حاله وحال
اوليائه يمنع وقوع النص عليه ومثل ذلك يبطل قول من عارضنا بالعباس
وعدم ذكر النص الجلي يوم السقيفة وموافقة بعضهم بعضا عليه كان لدخول
الشبهة وظن القوم ان تقديم ابي بكر للصلوة ناسخ لما تقدم وسكوت
امير المؤمنين كان للتقية والخوف على النفس تارة والدين اخرى وما نقل
عنه من التظلم يدل على ما ذكرناه واما نقل القوم فضائله فليس فيه حجة لانه لا
احد منهم وتفسيقه وليس كذلك النص الجلي والنص الخفي تقارب
نقل الفضائل لامكان دخول الشبهة اقول هذه اعتراضات الخصوم على ما تقدم
والجواب عنها الاول قالوا ادعيتم العلم بالتواتر بالنص ولو كان حقا لشاركناكم في العلم
به لعدم الاختصاص لكنا لا نعلم ذلك فلم يكن متواترا والجواب عدم علمكم بالمنقول لا يخرج
عن كونه متواترا لان الناقل هو الشيعة وانتم غير مخالطين لهم ولا معاشرين فانتفى
العلم لذلك او لدخول الشبهة عليكم والتقليد لمن سلف منكم لا ينال لو جاز ذلك لجاز

فى البلدان لانا نقول الفرق واقع لعدم الداعى هناك بخلاف صورة النزاع وايضا
الداعى وقع الفرق بين تاثير امير المؤمنين وامامته وبين تاثير غيره ومما يوضح ذلك ان
كيفيات العبادات قد وقع النزاع فيها وفقد النقل القاطع فانه لو كان ما يذكره بعضهم
متواترا دون ما ذكرناه لم يقع النزاع كما لم يقع فى الاصل مع تساوى العبادة وكيفيتها فى
كونهما منصوصين والا لم يصح الامتثال لايقاع العبادة مع جهل كيفيتها كما يقال انه كان يكتف
مرة ويسبل اخرى لانا نقول ذلك يوجب نقل وقوعهما مختلفا لا اختلاف نقل وقوعها
وعدمه وايضا تقولون انتم ان النص وقع على الفضل وخالفناه لشبهة وهذا لا يمكن
قوله لهم هيهنا وايضا فان معجزات النبى ص قد وقعت فلم تتواتر فليس كل غير متواتر
غير واقع الثانى قالوا وجدنا النص على تامير طليس كالنص على تامير زيد فى غزاة مؤتة
اذ لم يصح فيه خلاف فدل على الانتفاء والجواب عن نقلكم بمثل انا قد وجدنا انتفاء البعض
على تاميره ليس كانتفاء النص على ابى هريرة وذلك يدل على صحة الثالث قالوا نحن
غير مكلفين باتباعه اذ لا نعلم بالتواتر الجواب لا نسلم توقف التكليف العلم بل يكفى امكانه
وانتم قادرون على تحليل الشبهة والاعتقادات الباطلة والاجتهاد فى الادلة ويجرى
ذلك مجرى قول اليهود لم نعلم نبوة محمد ص فلا يجب علينا اتباعه الرابع قالوا ان النص وقع
على ابى بكر الجواب الفرق بين ما ادعيناه وما ادعيتموه انا قد بينا ان شرط الامامة العصمة
والافضلية والعلم بالاحكام وذلك غير موجود فى ابى بكر فيستحيل وقوع النص عليه
فيكون ما ذكرتموه كذبا وايضا فان المدعى للنص لم يدع التواتر فى النقل الشائع

ان المدعى لذلك قد انقرض وايضا فان المدعى عليه لم يدع التصريح بذلك بل ادعى
ما هو اخفى الاشياء فانهم قالوا ان النبى نص على ابى بكر فان امرأة سالت النبى ص عن امر
فقال ائتنى من غد قالت فان لم اجدك يا رسول الله قال امضى الى ابى بكر وانما قال
لها ذلك لكونه خليفته وهذا استدلال سخيف جدا مع ثبوت النقل فيكفى فى البطلان
الاستدلال بهذا وايضا فقد ظهر من حال الموجودين والمبايعين الاسبوع كمنع فاطمة ع من ارث ابيها
مع وجود نص القرآن عليه وغير ذلك ما يمنع وجود النص عليه وهذا استدلال قطعى
لمى ومثل ذلك تبطل دعوى من ادعى امامة العباس الخامس قالوا لو كان على منصوصا عليه
لذكر الصحابة النص عليه يوم السقيفة ولما اختلفوا فى اختيار الائمة الجواب الناس فى
ذلك اليوم افترقوا فمنهم من طلب الخلافة لنفسه او قريبه وهؤلاء لم يظهروا ذلك
ومنهم من تركوا ذكره خوفا ومنهم من تركه حسدا ومنهم من تركه لعدم علمه لدخول الشبهة
عليه ومنهم من ذكره وهم الاقلون فلم يصغ اليه السادس قالوا تقديم النبى ص ابا بكر فى
الصلوة ناسخ لما تقدم من الادلة الجواب هذا باطل من وجوه الاول المنع من النقل بل
المنقول ان النبى ص كان مريضا وسمع الصلوة فقال ص من تقدم قالوا ابا بكر فقال
اخرجونى فخرج على ايدى على والعباس فتقدم وازاح ابا بكر وصلى بالناس الثانى
لو سلمنا ذلك لكنه لا يدل على النسخ فان تقديمه فى الصلوة لا يدل على شئ من الامامة
اصلا الثالث لو دل على ذلك لكان من اخفى الادلة فكيف يكون معارضا لما تقدم من
الادلة القاطعة السابع قالوا سكت على عن طلب الخلافة فلو كان منصوصا عليه لنازع لذلك

هو

الجواب انما سكت للتقية والخوف لانه لما سأله العباس عن سبب ترك مبايعته قال
ان رسول الله ص امرني بالسكوت لمكان الفتنة فكان الدين والتقية معا يقتضيان
ذلك وما نقل عنه ع من التظلم على الجماعة والاشتكاء منهم يدل على ذلك ونقل القوم
لفضايل اصحابهم لا يوجب ضلال احد ولا تفسيقه بخلاف نقل اصحابنا للنص
الجلي على علي ع فانه يوجب ضلال مخالفيه وتفسيقهم اما نقل النص الخفي فانه يقارب نقل
الفضايل فلا يقتضي مخالفته فسقا ولا ضلالا لامكان دخول الشبهة فيه
في النص الخفي قال القول في النص الخفي هذا مما لا شك في تواتره فان اليهودي
والنصارى نقلوه فضلا عن فرق المسلمين وكذلك قوله انت مني بمنزلة هرون
من موسى الا انه لا نبي بعدي وقوله من كنت مولاه فهذا علي مولاه الى غير ذلك
من النصوص ولفظة مولى صريحة في الامامة بدليل اقوال اهل اللغة لانها بمعنى
اولى ومنه قوله النار مولاكم اي اولى بكم فهي وان كانت مشتركة الا ان
القراين المنقولة في الخبر تدفع احتمال غيرها وتهنية الصحابة له تدل على ذلك
والا فاي معنى لتهنيتهم له بذلك مع ان النبي ص لم يزل يذكر فضائله وفضايل
غيره ايضا واحتجاجات امير المؤمنين ع في مواضع كثيرة تدل على ما ذكرناه
ومقدمة الخبر صريحة ايضا والا لم يحسن فاء التعقيب وخبر المنزلة دليل
وان لم يكن للاستثناء فيه فائدة اقول هذه وجوه اخر تدل على امامة امير المؤمنين ع
تحتاج الى مزيد فكر ولذا سميت خفية وقد نقلها اصحابنا وغيرهم من المخالفين

هو

حتى اليهود والنصارى فانهم نقلوا فضائله وقربه من النبي ص واختصاصه به وسلفه ملازمته
له وطول صحبته بحيث لم يحصل لاحد من الصحابة الجزء اليسير بالنسبة اليه وذلك يدل على
امامته لدلالته على افضليته وتقديم المفضول قبيح على ما تقدم وقد ذكر الشيخ ره هيهنا
خبرين متواترين دالين على الامامة واقتصر عليهما لكثرة هذا الباب الحديث الاول قوله
انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي والاستدلال به يتوقف على امور الاول
انه اراد بالمنزلة هيهنا كل المنازل لوجهين الاول انه المفهوم من قول القائل انت عندي بمنزلة
زيد اي في كل الامور وذلك معروف مشهور الثاني انه استثنى منه ولو كان مفردا لم يجز
الاستثناء منه فلا بد ان يكون عاما الثاني ان هرون كان خليفة موسى وذلك معلوم
بالتواتر الثالث ان من جملة منازل هرون انه لو بقي بعد اخيه لكان خليفته وذلك ظاهر
لان عزله بعد ما ثبت له من المرتبة انما يكون لصدور ذنب منه وذلك مستحيل في حق
الانبياء فاذا ثبتت هذه المقدمات وجب ان يكون علي ع خليفة رسول الله ص بلا فصل
الحديث الثاني خبر الغدير وهو انه لما رجع من حجة الوداع كان سائرا وقت الظهيرة فامر الناس
بالنزول بغدير خم وجعل الاحمال على شبه المنبر وصعد عليه فقال ايها الناس الست اولى
بكم من انفسكم قالوا بلى يا رسول الله قال فمن كنت مولاه فهذا علي مولاه ومن كنت نبيه
فهذا اميره اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وادر
الحق معه كيفما دار ولفظة مولى تطلق على معان بالاشتراك ومن جملتها الاولى بالنقل عن
اهل اللغة ولقوله النار مولاكم اي اولى بكم وهو المراد هيهنا لوجوه احدها ان القراين المنقولة

في الخبر تدل عليه فانه من المستحيل ان يفعل النبي ما يفعله بالناس في ذلك الوقت لبيان
ان علي بن ابي طالب ابن عمه او حليفه او جاره وهذا لا يقوله محصل الثاني ان الصحابة هنؤه
بذلك حتى قال له عمر بن الخطاب بخ بخ لك يا علي اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة
والتهنية انما تكون بالامامة لاستحالة التهنية على ما تقدم الثالث ان امير المؤمنين ع احتج
بهذا الحديث على الامامة في مواطن كثيرة في مجمع من الصحابة ولم ينكروا عليه الرابع ان مقدمة
الخبر تدل عليه وهو قوله الست اولى بكم من انفسكم ثم اتى بعده بفاء التعقيب وذلك
نص في ان المراد بالمولى الاولى في تتبع اعتراضات الخصم قال (تتبع اعتراضاتهم)

القدح بعدم الامامة في الحال فاسد لانا نقول بها تارة ونحمل الكلام على الاستحقاق
عاجلا او التصرف آجلا اخرى او ترك الظاهر بدليل لا يشاوحه على واقعة زيد
بن حارثة هنا يا الضلال في صوته والمقدمة تدفعه وتدفع كل احتمال ولا يصح حمله على
وقت البيعة لان النبي جعل المتقدمين ولان احدا لا يثبت له الامامة اذ ذاك
الا بالنص وبعد ابطال اصحابنا كل الاحتمالات والامامة ظاهرة وارادة تلبيس غيرها
لا يجوز على الحكيم وليس هذا كمتشابه القرآن للطف في ذلك عند الناظر ودون هذا
والقدح بموت هرون قبل موسى فاسد لانه يستحيل في الحيوة ولانه لو بقي تصرف
لان الاستثناء يعضده وحمله على خلافة المدينة باطل لان غيره قد وليها فاتى
نحن فيه ذلك حتى يحتج ونقضه بر و الاستثناء خلافه اقول هذه وجوه من الاعتراضات
اوردها الخصوم على حديثي الغدير والمنزلة فقالوا ان حديث الغدير يدل على الامامة

في الحال وانتم لا تقولون به في حيوة النبي ص لانه لا ولاية لاحد غيره وانه يحتمل ان يكون
الحديث قد خرج على سبب وهو واقعة زيد بن حارثة او على وقت البيعة ونحن نقول
بموجبه اذ هو امام في تلك الحالة وهو اولى من غيره وان الحديث يحتمل ارادة غير الامام
وان كانت الامامة ظاهرة فان الظهور لا ينافي تضمنه كمتشابه القرآن وان حديث المنزلة
لا يدل على الامامة فان هرون مات قبل موسى فلا يعلم حاله هل كان اماما بعده او لا
ويحتمل ان يكون المراد به الخلافة على المدينة لا الامامة اجاب اصحابنا عن الاول بوجوه
احدها المنع من استحالة امامته في الحال ونقول انه امام وغيره اولى منه بالتصرف
الثاني احتمال الاستحقاقية للامامة عاجلا والتصرف آجلا الثالث ان الظاهر وان
دل على ثبوت الامامة في الحال لكنا نتركه لدليل اقوى منه ونقول ان المراد منه الامامة
بعد الرسول لان الادلة خارجية وذلك غير مستبعد والحمل على واقعة زيد بن حارثة لا يقوله
محصل لان مقدمة الحديث تدفعه وتدفع كل احتمال غير الامامة وهو قوله ص الست
اولى بكم من انفسكم الخ فهذا السياق لا يفيد غير الامامة والحمل على وقت البيعة باطل
لان النبي ص هو المتولي للمتقدمين باجماع اهل الحل والعقد كما يقوله الخصم ولان
احدا حينئذ لا يثبت الامامة بالنص اذ القائل فريقان فريق اثبت الامامة بالنص
وهؤلاء يقطعون بامامته بعد رسول الله بلا فصل وفريق اثبتها بالبيعة وهؤلاء
لا يقولون بالنص لا في وقت البيعة ولا قبلها فاحداث قول ثالث باطل ولما بطل
الثاني تعين الاول والحمل على ارادة غير الامامة باطل لما بينا من كون السياق يدل

على الامامة قطعا وليس ذلك كالمتنازع لوجود اللطف هناك والمفسدة هنا وعن الثاني
ان القدح بموت هرون قبل موسى فاسد لان هرون كان خليفة موسى في حيوته ويستحيل
زوال هذه الصفة عنه في حال الحيوة لانها منزلة جليلة لا يجوز ان تزول عن نبي بعد ثبوتها
له فكذا امير المؤمنين ع لا يجوز زوالها عنه كما ثبت هذا الوصف لهرون ولان هرون لو عاش بعد
موسى لكان خليفة لما تقدم من كون زوالها بعد ثبوتها نقص فاذا ثبتت لهرون هذه المنزلة
وهو الخلافة التقديرية ثبتت لامير المؤمنين حقيقة لانه عاش بعد الرسول ولان
استثناء ثبوت النبوة بعده يدل على ثبوت جميع المنازل بعده ما ظهر ان المراد بالمنزلة ههنا
العموم وحمله على خلافة المدينة باطل لان غيره من الصحابة قد وليها فلا افتخار لامير المؤمنين
حينئذ في ذلك مع ان الرسول ذكر ذلك في معرض التخصيص بالاعظام وقد كان
امير المؤمنين ع يفتخر بهذا الحديث ويبتهج به والاستثناء يدفع هذا الاحتمال
في خصوص ما لا دليل عليه ماستقلا القول في ادلة الخصم يدل على النص قوله تعالى
انما وليكم الله ورسوله الخ فلا يجوز ان يخاطب به المؤمنين لاجل انها اتت
ولا المكفار للاية السابقة ودفع الخاتم معلوم بالاجماع ولا قدح بالافعال في النص
لا نقل الناس كثيرا قوله ع انت وصيي يدل عليه وولاية المدينة وترك
عزله عنها يدل عليه ايضا وعزل ابي بكر عنها واناته يدل على انه لا يصلح للامامة ولو
لم يكن ايضا صالحا لانه صح مذهبنا لان العصمة الشرط منتفية البعض وقد اتفقنا
على فقده في ابي بكر فتعين في امامنا وقدحهم بنفرة الرسل سوى بيتي

لانها

لانها ليست فرقة امام والمعلوم في حال الائمة قبلنا ادعاء العصمة في
اشخاص معينين وقدح اصحابنا في الاخبار بوجوه ليس هذا
موضع ذكرها وكذلك في امامة الخصوص مر اقول هذه وجوه اخر دالة
على امامة علي ع من طريق النص الاول قوله تعالى اِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّٰهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا
الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكٰوةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ وتقرير الاستدلال بهذه الاية
يتوقف على مقدمات الاولى ان لفظة انما للحصر وذلك معلوم عند اهل اللغة قال الشاعر
انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا ومثلي وقال ولست بالاكثر منهم
حصا وانما العزة للكاثر والمطلوب ما قلناه ولان لفظة ان للاثبات وما للنفي حال
الافراد فكذلك حالة التركيب لان الاصل عدم النقل ولا يجوز توارده على محل
واحد ضرورة ولا ورود النفي الى المذكور وصرف الاثبات الى غيره بالاجماع فتعين العكس
وهو المطلوب الثانية ان المراد بالولي ههنا المتصرف والمستحق لوصف الاولى
وهو معلوم من اهل اللغة يقال فلان ولي المراة لمن هو اولى بالعقد عليها ويصفون
الاحبة بانهم اولياء الدم لانهم اولى بالمطالبة ويقولون للمترشح للخلافة ولي عهد المسلمين
لانه الاولى بالقيام في تدبيرهم واذا وجد هذا المعنى المشترك في هذه المواطن المختلفة
وجب صرف اللفظ اليه صونا عن المجاز والاشتراك وايضا فليس المراد به الموالاة في
المحبة والموالاة لانها عامة لقوله تعالى وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وهذه
الاية مخصوصة بمن اجتمعت فيه هذه الصفات الثالثة ان المراد بذلك هو علي ع

ويدل عليه وجوه الأول اتفاق المسلمين انها نزلت فيه الثاني انها تدل على ثبوت
الأمامة لمن اجتمعت فيه ايتاء الزكوة حال الركوع ولم يتصف بذلك غيره علي لما
تصدق بخاتمه في صلوته حالة ركوعه بالاجماع الثالث قد بينا انها ليست عامة في حق
المؤمنين كافة والا كان كل واحد ولي نفسه وهو محال وكل من خصها ببعض المؤمنين
قال المراد بها علي لا يقال كيف يصح منه ايتاء الزكوة حال الركوع والصلوة تمنع من
الاشتغال بغيرها لانا نقول انه ليس من الافعال الكثيرة ومثل ذلك عندنا يجوز فعله
في الصلوة الواجبة الوجه الثاني ما نقل عنه بالتواتر من النص على علي في قوله
انت وصيي وخليفتي من بعدي الثالث ان النبي ولاه المدينة ولم يعزله عنها فتثبت
ولايته لها بعد موته لعدم عزله بعد الولاية وكل من قال بثبوت الولاية له في
مكان مخصوص قال انه الأمام حقا الرابع ان ابا بكر لم يكن صالحا للأمامة فتعين
امامة امامنا اما المقدمة الاولى فيدل عليها وجوه احدها ان النبي كان ولاه الحج
بالناس وان يقرء عليهم سورة براءة ثم عزله عن ذلك وجعل الأمر الى امير المؤمنين
وقال لا يؤدي عني غير رجل مني حتى رجع ابو بكر الى النبي الثاني انه لم يكن عالما
بالاحكام الظاهرة والمسائل الشهيرة التي يعرفها العوام فكيف يصلح للرياسة العامة
الدينية والدنيوية فانه سئل عن الكلالة فلم يدر ما هي فقال اقول فيها برايي
فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطاء فمني ولم يكن يعرف ميراث الجدة
الثالث ما يروى عنه من ترك الحق فان قصة خالد بن الوليد

الشهيرة حكم فيها بغير الحق فان خالدا قتل مالك بن نويرة وضاجع امرأته
من ليلته ولم يقم عليه الحد ونبهه عمر فقال لا اقتله فانه قتل مؤمنا فقال انه
سيف من سيوف الله سلطه على اعدائه مع ان الله اوجب عليه القتل
والحد الرابع ما ظهر من مخالفته للنبي في تاخره عن جيش اسامة مع ان النبي
كان يكرر الامر بانفاذه حريصا عليه ومنع عمر بن الخطاب عن النفوذ مع القوم
مع ان واقعة اسامة من اقوى الادلة على الامامة فانه خلف عليا عنده وانفذ
ابا بكر وعمر وعثمان مع الجيش لتمهيد الامر لعلي بحيث لا يحصل له منازع فمنع
ابو بكر عن المضي ومنع الجيش عن المبادرة الخامس ما روي عنه من الندم
على قبول الامامة وهو يدل على انه ليس مستحقا وانه كان ظالما فقد روي
عنه انه قال اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم وقال في مرضه ليتني تركت
بيت فاطمة ولم اكشفه وليتني في ظلة بني ساعدة ضربت يدي على يد احد
الرجلين وكان هو الامير وكنت انا الوزير وظهر منه الشك في استحقاق
الامامة فقد روي انه قال عند موته ليتني كنت سألت رسول الله عن
ثلثة قال فيها ليتني سألت رسول الله هل للانصار في هذا الامر حق
وهو يدل على الشك في البيعة السادس ما روي عن الصحابة من الندم
على بيعته فقال عمر بن الخطاب كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله المسلمين
شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه وذلك يدل على ارتكابه خطرا عظيما وقال

المغيرة بن شعبة وابي موسى الاشعري في حديث طويل يشتمل على هفض ابو بكر
كان والله اخس قريش واعق واظلم ثم قال والهفاه على ضئيل بني تيم بن مرة
لقد تقدم ظالما وخرج الي منها اثما السابع ما روي عنه في مداخلة الشيطان
له في فعاله فانه قال ان لي شيطانا يعتريني ومثل هذا لا يصلح للامامة الثامن
ما ظهر عليه من المناكير في حق فاطمة ع وايذاها فان ابا سعيد الخدري قال لما نزل
قوله تعالى وآت ذا القربى حقه اعطى رسول الله ص فدك فاطمة ع وكذا رده عمر بن
عبد العزيز على اولادها ومنعها ابو بكر واستشهدت امير المؤمنين ع وام ايمن
فلم يقبل بحديث اخترعه من قوله ما تركناه صدقة وترك ازواج النبي ص في
بيوتهن ولم يجعلها صدقة وصدقهن في تملك ذلك ولم يصدق فاطمة ع
حتى ماتت ساخطة عليه واوصت بالصلوة عليها ليلا ومنعت ابا بكر وعمر
من الصلوة عليها وقد قال رسول الله ص فاطمة بضعة مني من اذاها فقد
اذاني والاخبار في ذلك كثيرة ذكرنا بعضها واما المقدمة الثانية فبالاجماع
التاسع انا قد بينا وجوب عصمة الامام سواء ادعينا النص او لم ندع فصح
مطلوبنا لان العصمة امر باطن لا بد فيها من النص وابو بكر غير منصوص عليه
بالاجماع فيكون النص متوجها الى امامنا وان قالوا قد مضت قرون
من الازمنة خالية قلنا انها لا تخلو عن امام معصوم وجميع الملل ادعوا
العصمة في اقوام محصورين وذلك يدل على عدم خلو الزمان من المعصوم

المسئلة يا

(المسئلة يا) في امامة باقي الائمة الاثني عشر قال (القول في امامة الائمة ع
بعده) نقل اصحابنا متواترا النص عليهم باسمائهم عن الرسول ص بما يدل على امامتهم
وكذلك نقلوا النص من امام على امام وكتب الانبياء السالفة تدل عليهم وخصوصا
في خبر مسروق معترضين بهم فاشتراط العصمة يبطل غيرهم والا
خرج الحق عن الامة قاطبة اقول
اما امامة باقي الائمة فهي ظاهرة بعد بيان امامة علي ع وذلك من وجوه احدها
النص المتواتر من النبي ص على تعيينهم ونصبهم ائمة فقد نقل الشيعة بالتواتر
ان النبي ص قال للحسين ع هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم
وغير ذلك من الاخبار المتواترة الثاني ما نقل من النص على كل امام من الامام
الذي سبقه بالتواتر من الشيعة الثالث ان اسمائهم والنص على امامتهم موجود
في كتب الانبياء السالفة كالتوراة والانجيل الرابع ان اخبار الخصوم مشهورة
في النص عليهم من النبي ص كخبر مسروق فقد روي عنه انه قال بينا نحن عند
عبد الله بن مسعود اذ يقول لنا شاب هل عهد اليكم نبيكم من يكون من بعده
خليفة قال انك لحديث السن فان هذا شيء ما سالني عنه احد قبلك نعم
عهد الينا نبينا ان يكون بعده اثنى عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل وكذا
ما نقل عن غيره الخامس قد بينا ان الامام يجب ان يكون معصوما ولا شيء
غيرهم بمعصوم فلا شيء غيرهم بامام مع وجوب وجود الامام فتعين امامة
هؤلاء بالضرورة (المسئلة يب) في حكم المخالفين قال (القول في حال المخالفين)

دافعوا النص كفرة عند جمهور اصحابنا ومن شيوخنا من يفسقهم ثم
اختلفوا فقيل بتخليدهم وقيل بعدم التخليد اما النقل الى الجنة فهو قول
وهو قول بعض شذوذ [illegible] اولا اليها وهو قريب ومحاربوه كفرة بالنص المتفق عليه
في قوله حربك حربي واحكام الكفار تختلف كاليهودي المحارب مع اليهودي
الذمي ومخالفوه في مسائل التوحيد والوعد والوعيد وفي مسائل الامامة فسقة
مبتدعون ومخالفوه في بعض فروعها المختلف فيها لا يوجب فسقا [illegible] والله اعلم اقول
لما فرغ من اثبات الامامة شرع في حكم المخالفين اما دافعوا النص فقد ذهب
اكثر اصحابنا الى تكفيرهم لان النص معلوم بالتواتر من دين محمد ص فيكون ضروريا
جاحده كافر وحكم بعض منا بفسقهم خاصة ثم اختلف اصحابنا في احكامهم في
الاخرة فالاكثر قالوا بتخليدهم في النار لان الثواب يستحق بالايمان وهو لا
يتحقق بدون الامامة وبعض قال بعدم الخلود وذلك اما بان ينقلوا
الى الجنة وهو قول شاذ او لا اليها واستحسنه الشيخ لعدم كفرهم عنده وعدم
استحقاقهم الثواب لعدم المقتضي وهو الايمان واما محاربو امير المؤمنين ع
فقد اتفق اصحابنا على تكفيرهم لقوله ص حربك حربي واما الكفار فاحكامهم
مختلفة فان اليهودي المحارب يجب قتله او طلب الاسلام منه او قبول الجزية
واليهودي الذمي تؤخذ منه الجزية ولا يقتل ولا يطلب منه الاسلام واما
المخالفون في مسائل التوحيد كمسائل الرؤية مثلا وكونه سميعا بصيرا لمعان

للعلم

هو

للعلم واثبات المعاني وما اشبه ذلك وفي مسائل العدل كالمجبرة وفي
مسائل الوعد والوعيد كالقائلين بتخليد العاصي وفي مسائل الامامة
فانهم اهل بدعة واما المخالفون في الفروع كالمسائل الشرعية فانهم خاطئون
غير فسقة بالاجماع فهذا اخر ما كتبناه بحمد الله رب العالمين
والصلوة على محمد وآله الميامين وكان باخر النسخة التي نقلناها
عنها تمت بحمد الله والصلوة على محمد وآله [illegible] في تاسع عشر
ذي الحجة من عام الف وثلثمائة وتسع عشر من الهجرة
في بلدة السماوة على يد الاقل محمد بن الشيخ طاهر بن
حبيب بن محسن بن الحسين تم وقد فرغت من
نقله في بلدة الجسر الكائن بارض الكوفة
في العشر [illegible] من جمادى الثانية
من سنة ١٣٣٩
حامدا مصليا مسلما
على النبي وآله

